



عبد اللّه إبراهيم

موسوعة السرد العربيّ





مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION



عبد اللّه إبـراهيم

موسوعة السرد العربيّ





عبدالله إبراهيم

موسوعة السرد العربيّ

٨



ABDULLAH IBRAHIM

ENCYCLOPEDIA OF ARABIC NARRATIVE

عبدالله إبراهيم

موسوعة السرد العربيّ

موافقة «المجلس الوطني للإعلام» بدولة الإمارات العربية المتحدة
رقم: (142190) تاريخ (2016/9/21).

ISBN: 978-9948-02-419-4

الطبعة الأولى: تشرين أول / أكتوبر 2016م / 1438هـ



تـوزيـع:

قـنـديل للطبـاعة والنشـر والتـوزيـع

Qindeel for printing, publishing & distribution

ص. ب. : 71474 شــارع الـشـيـخ زايـد – دبي – دولة الإمارات العربية المتحدة
البـريـد الإلكتروني: info@qindeel.ae - الـموقـع الالكتـرونـي: www.qindeel.ae

مقدّمة
من «الرواية التاريخيّة» إلى «التخيّل التاريخيّ»

أصبح من اللازم إحلال مصطلح «التخيّل/ التخييل التاريخيّ» محلّ مصطلح «الرواية التاريخيّة» ، فهذا الإبدال سوف يدفع بالكتابة السرديّة المتّصلة بالتاريخ إلى تجنّب ما يثار حولها من خلاف كلّما نوقشتْ قضية الأنواع الأدبيّة ، وحدودها ، ووظائفها ، وسيتولّى ، فضلا عن ذلك ، ردم ثنائيّة الرواية والتاريخ ، ويعيد دمجهما في هُويّة سرديّة تختلف عنهما ، فلا ترهن ، تلك الهوية الجديدة ، نفسها لأيّ من طرفي الثنائية ، وإلى ذلك ، فسوف يحدّ ، هذا التغيير ، من التنقيب الذي لا تُرتجى منه فائدة في مقدار خضوع التخيّلات السرديّة لمبدأ مطابقة المرجعيّات التاريخيّة أو انفصالها عنها ؛ فتنفتح الكتابة على ضرب من التعبير السردي لا يحمل وقائع التاريخ نفسها ، ولا يقرّرها ، ولا يعرّفها ، إنّما يبحث في طيّاتها عن العِبر المتناظرة بين أحداث الماضي وأحداث الحاضر ، ويسعى إلى رسم التماثلات الرمزيّة فيما بينها ، فضلاً عن استيحاء التأمّلات ، والتوتّرات ، والانهيارات القيميّة ، والتطلّعات الكبرى ، في الأزمنة السالفة ، فيجعل منها مادة مرنة لأحداثه ، وليس كتلة صمّاء توثّقها ؛ فالمسارات التي يقترحها «التخيّل التاريخيّ» ، تنقل الكتابة السرديّة من موقع جرى تقييد حدوده النوعيّة إلى تخوم رحبة للكتابةالمفتوحة على وقائع التاريخ ، فلا تنكبح بذريعة الامتثال لشروط نوعيّة صارمة ، إنما يُرخّص لها في استلهام الماضي من أجل تطوير رؤية تجاه الحاضر . وفي هذا الضرب من الكتابة لا ينصرف الروائي عن التاريخ ، أو يعرض عن الإفادة منه ، بل يستدعيه عِبرة ، ويستجلبه أُمثُولة .

يجوز القول إنّ «التخيّل التاريخيّ» هو المادّة المستعارة من الماضي، وقد أعيد تشكيلها بواسطة السرد، فانقطعت عن وظيفتها التوثيقيّة، وأمست تؤدّي وظيفة جماليّة ليس من غايتها تأكيد أحداث التاريخ، ولا إبرام عقد يجزم بصدقها؛ فالتخيّل التاريخيّ لا يحيل على حقائق الماضي، كما هي، ولا يقرّرها، ولا يروّج لها، إنّما يستوحيها بوصفها ركائز مفسّرة لأحداثه، ومؤوّلة لها، وهو من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد، وقد تغذّى بالتخيّل، والتاريخ المُدعّم بالوقائع، لكنّه تركيب ثالث يختلف عنهما، فهو يتفلّت من حدود التاريخ والتخيّل، ويتخلّص منها، ويربض في التخوم بين الإثنين. وقد ظهر على خلفيّة من أزمات الهُويّة، والتأصيل، باعتباره مكافئًا سرديًا لحاضر تتضارب فيه الآراء، وتتعارض، فوصول الأمم إلى مفترق طرق في مصائرها يدفع بسؤال الهُويّة التاريخيّة- السرديّة إلى مقدّمة الاهتمام، ويصبح الاتّكاء على الماضي ذريعة لإنتاج هُويّة تدّعي الصفاء الكامل، وتتباهي بمسار متفرّد بين الأمم. إنّ وجود الماضي في قلب الحاضر يكون مهمًا بمقدار تحوّله إلى عِبرة للتأمّل، وتجربة داعمة للمعرفة.

يتنزّل مفهوم «التخيّل التاريخيّ» بوصفه مفهومًا سرديًا، في التخوم الفاصلة/الواصلة بين التاريخيّ والتخيليّ، وبذلك يتولّد خطاب مُستحدث ذابت أشطره، وانحلّتْ أجزاؤه، وانْماعتْ أصوله، فانصهرت في مادة كتابية جديدة. ولطالما نُظر، من قبلُ، إلى التخيّلات التاريخيّة على أنّها منقسمة بين صيغتين كبريَين من صيغ التعبير: الموضوعيّة والذاتيّة، لكنها بالتخيّل التاريخي تؤول إلى صيغة مختلفة أعيد حبك موادّها بالسرد، فامتثلت لشروط الخطاب الأدبيّ، وانفصلت عن سياقاتها الأصلية، ثمّ اندرجت في سياقات مجازيّة؛ فابتكار حبكة للمادّة التاريخيّة هو الذي يحيلها إلى مادّة سرديّة. وما الحبكة، كما يقول «ريكور» إلاّ استنباط مركز ناظم للأحداث المتناثرة في إطار سرديّ محدّد المعالم ذي وظيفة تخييلية، فهي «ديناميّة دمجيّة تشكّل قصّة موحّدة وتامّة من أحداث

متنوّعة»[1] فلا سرد بدون حبكة تُدرج عناصر مبعثرة في سياق خطاب منسجم الأجزاء. على أنها، فوق ذلك، تنظِّم العلاقة بين الأحداث الأصلية وطرق روايتها، وتحاول ضبطها، بل إدماجها، وفي ضوء ذلك، ذهب «ريكور» إلى أن «صياغة الحبكة تميل إلى تغليب حدود تقلّبات التاريخ على الدلالات المباينة للأحداث المرويّة»[2]. تنحلّ العناصر التاريخية، وتتفرّق، بدون العقد المؤلِّف لها، الذي ينقلها من رتبة الأجزاء المنفرطة إلى رتبة نسق كتابي قابل للتأويل، وتلك هي وظيفة السرد المحبوك.

لا يتكوّن الخطاب السردي بدون حبكة تضمّ مكوّناته، وتستوعبها، وتؤلّف فيما بينها، فعمليّة الحبك، والرأي لـ«ريكور» الذي أسهم في صوغ هذه العلاقة، «تؤدّي دورًا أساسيًا في التوفيق بين الأحداث وسياقاتها المختلفة، فتقوم بالتوسّط بين طرفين متنازعين، هما: الانسجام من طرف، والتنافر من طرف آخر؛ ذلك أنّ أرسطو افترض وجود مبدأ تناسق عامّ يحكم الطبيعة، ويقوم بتنظيم مكوّناتها، ولكنّ تقلّبات الدهر، ومسارات التاريخ، وارتداداته المؤقّتة، تدفع بأوضاع متناقضة، فتظهر الحبكة للتوسّط بين الحالتين اللتين يمكن وصفهما بـ«التوافق المتنافر»، فينتهي الأمر بنسيج من المتغايرات، إذ تؤدّي الحبكة دور الوساطة السرديّة بين تعدّد الأحداث والوحدات الزمنيّة للقصص، وبين المكوّنات المتباينة لسير الأحداث، وتسلسل القصّة وترابطها، وأخيرًا بين التتابع ووحدة الصيغة الزمنيّة[3].

---

(١) بول ريكور، الزمان والسرد، ترجمة فلاح رحيم، وسعيد الغانمي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦، ٢: ٢٨.

(٢) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٩ ص٣٧٩.

(٣) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٥، ص ٢٩٥-٢٩٦.

ويتأدّى عن فعل الحبك، ما اصطلح عليه صاحب «الزمان والسرد» بـ«الهُويّة السرديّة»، وهي البؤرة التي يقع فيها التبادل، والتمازج، والتقاطع، والتشابك، بين التاريخ والخيال بوساطة السرد، فينتج عن ذلك تشكيل خطابي قادر على التعبير عن حياة الإنسان بأفضل ممّا يعبر عنه التاريخ وحده، أو السرد بذاته، فحياة الإنسان تُدرك على نحو أسهل، بل وأمتع، حين يجري تمثيلها بالتخيّلات التاريخيّة، لان «فهم الذات هو عمليّة تأويل، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضّلاً إيّاها على بقيّة الإشارات، والعلامات، والرموز. والسرد يقتبس من التاريخ بقدر ما يقتبس من القصص الخياليّة، جاعلاً من تاريخ الحياة قصّة خياليّة، أو قصّة تاريخيّة، شابكًا أسلوب العمل التاريخيّ الحقيقيّ للسير بالأسلوب الروائيّ للسير الذاتيّة الخياليّة»(١).

ليس من اليسير حدوث هذا التفاعل بدون الحبكة، فهي بؤرة التخيّل التاريخي، لأن الهُويّة الذاتيّة ترتحل من كونها هوية شخصيّة تخصّ فردًا بعينه، أو جماعة، إلى كونها هوية سرديّة حينما تُضفي على صاحبها التنوّع، والحيوية، والصيرورة التاريخية، ولا يتحقّق شيء من ذلك إلا بالسرد، فلا يقتصر دوره على تشكيل الأحداث، وترتيبها، إنما ينخرط في صياغة الهوية بالسماح للخيال في أن يعيد صوغها كيلا تعتصم بذاتها، وتنغلق على نفسها. لا ترتهن قيمة الهوية الشخصية بالحقائق المكوّنة لها، كالأصل، والطبع، والمعتقد، والعرق، فكلّها معرّضة لخطر التناقض مع هويات الآخرين، والمغالاة، والاشتطاط، فتظهر الهوية السردية لتلتهم التناقضات المحتملة، والثوابت الصلبة، والمعتقدات الراسخة، أو أنها تُلجم خطرها، فيصبح الفرد، أو الجماعة، بالهوية الجديدة نتاجا لالتقاء التواريخ والتخيّلات السردية؛ فالهوية السردية، بمعنى من المعاني، نتاج للتخيّل التاريخي الهادف إلى تفكيك الأواصر التي تحتجز الهوية الشخصية بإطلاق تمثيلات متحوّلة لها لا تقرّ بجوهر

(١) الذات عينها كآخر. هامش رقم (١) ص٢٥١..

خالد في الزمان والمكان ، إنما بتغيّر يستجيب للتحولات التاريخية ، فلا يتحقّق ذلك إلا «حين توضع ضمن سرد» ، فتصبح الذات موضوعًا له ، فـ«الهُويّة السرديّة بناء واقعيّ لتنسيق تجارب الفاعل المهمّة»[1] .

ثم بانتقال السرد من مستوى الفرد إلى مستوى الجماعة ، وهو ما يشكّل الاتّجاه العامّ للتخيّل التاريخيّ ، تكون للهُويّة السرديّة قيمتها الأساسيّة ، فكلّ أمّة أو جماعة ، وهي تسردُ تاريخها ، لا تستطيع أن تتخلّص من نسيج الحكايات حول ماضيها ومزج الخيال بالواقع . ثمّة علاقة جدليّة بين تاريخ الأمّة والحكايات المتخيّلة الداعمة لها ، وعن ذلك تنتج الهُويّة السرديّة الجماعيّة ، لذا فإن التاريخ يصبح قصّة مرويّة ، وتصبح القصص التي ينسجها خيال الأمّة تاريخًا ، ويتلاقى الزمان الكونيّ الخارجيّ مع الزمان الداخليّ المَعيش[2] . على أن التاريخ والسرد يتقاطعان في أكثر من علاقة ، وهذا التقاطع يجهز على الثنائيّة القائلة باختلافهما الكلّيّ ، فقوّة التاريخ وقوّة السرد تجدان المعنى المشترك لهما في «إعادة تصوير الزمان» ، أي بـ «الإحالة المتقاطعة» للتاريخ والسرد ، فكثيرًا ما يتبادلان الأدوار والوظائف ، لأنّ «القصديّة التاريخيّة وحدها تصير ذات تأثير تمارسه من خلال إدماجها في موضوعها المقصود مصادر الصياغة القصصيّة النابعة من الشكل السرديّ للخيال ، في حين لا تنتج قصديّة القصص آثارها في التحرّي والفعل التحويليّ والمعاناة ، إلاّ من خلال تبنّيها بطريقة متناظرة مصادر الصياغة التاريخيّة التي تقدّمها محاولات إعادة إنشاء الماضي الفعليّ ، ومن هذه التبادلات الحميمة بين إضفاء الصفة التاريخيّة على السرد القصصيّ ، وإضفاء الصفة الخياليّة على السرد التاريخيّ ، يتولّد ما نسميه بالزمان الإنسانيّ الذي هو ليس سوى الزمان المرويّ»[3] .

---

(١) كلود دوبار ، أزمة الهُويّات ، ترجمة رندة بعث ، بيروت ، المكتبة الشرقيّة ، ٢٠٠٨ ، ص ٣٥٩ و٣٨٩ .

(٢) الذات عينها كآخر ، ص٦٦١ .

(٣) الزمان والسرد ، ٣ : ١٤٩ .

تصبح المشابهة المحتملة في الأفعال المرويّة هي المشترك الوظيفيّ بين السرد والتاريخ، فيكون السرد شبه التاريخيّ مماثلاً للتاريخ شبه السرديّ. يظهر الثاني حينما يرسم حضورًا شاحبًا للأحداث، بواسطة «إضافات سرديّة حيّة»، ويظهر الأوّل حينما تكون الأحداث المتخيّلة المرويّة وقائع ماضية، فيرتسم وجه من وجوه التشابه بين السرد والتاريخ، ولعلّ التخيّل التاريخيّ هو الذي «يضفي على الماضي صبغة الحيويّة التي تجعل من كتاب عظيم في التاريخ تحفة أدبيّة»[1]. ثم يدخل عنصر احتمال المطابقة، فالسمة شبه التاريخيّة في السرد تتداخل مع السمة شبه السرديّة في التاريخ، فإذا «صحّ أنّ إحدى وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تتمثّل في أن يطلق استرجاعيًا بعض الإمكانيّات، التي لم تتحقّق فعليًا في الماضي التاريخيّ، فإنّ القصص نفسه قادر على أداء وظيفته التحريريّة بسبب طبيعته شبه-التاريخيّة. بهذه الطريقة يصبح شبه-الماضي في القصص وسيلة استكشاف الإمكانيّات المدفونة في الماضي الفعليّ»[2]. يتقاطع التاريخ مع السرد في إعادة تصوير الزمان، فيتّحد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويعات الخياليّة للسرد، وتتشكّل منطقة التداخل فيما بينهما من «العمليّات المتقاطعة لإضفاء الخيال على التاريخ، والتاريخ على القصص»[3]. هذا هو أفق التلازم بين التاريخ والتخيّل في الكتابة السردية التي تستوحي أحداث الماضي.

ولطالما ظهر على مستوى وصف ماهية الأنواع الأدبيّة، تناقض بين التوثيق التاريخيّ والسرد الخياليّ؛ ذلك أنهما «يختلفان في طبيعة الاتّفاق الضمنيّ المعقود بين الكاتب وبين قارئه». ومعلوم أنّ هذا الاتّفاق عرفيّ، لكنّه «يُبنى على توقّعات مختلفة من ناحية القارئ، ووعود مختلفة من ناحية المؤلّف»،

---

(١) الزمان والسرد، ٣ : ٢٨٧.

(٢) م.ن، ٣ : ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) م.ن، ٣ : ٢٨٩و٣٧٠.

فحينما يفتح قارئ صفحات كتاب روائيّ، فإنّه يهيّئ «نفسه ليدخل عالمًا غير واقعيّ»، وفي هذا العالم الجديد فإن «معرفة مكان وقوع الأحداث وزمانها هي مسألة في غير محلّها». ولكن حينما «يفتح القارئ كتاب تاريخ يتوقّع أن يدخل تحت قيادة الأرشيف، في عالم من الأحداث التي حصلت بالفعل». إلى ذلك فإنّه يأخذ حذره، ويطلب خطابًا، إن لم يكن صحيحًا بصورة تامّة «فعلى الأقلّ ممكنًا وقابلاً للتصديق ومحتملاً، وفي كلّ حال أمينًا وصادقًا»[1]. ولعل التخيّل التاريخي يخرّب هذه التوقّعات بالسرد، ويبطل مفعولها، فينقل الخطاب من مستوى المعرفة إلى مستوى الأدب.

وكلّما جرى الحديث عن «الرواية التاريخيّة»، وقع التفريق بين التاريخ الذي هو «خطاب نفعيّ يسعى إلى الكشف عن القوانين المتحكّمة في تتابع الوقائع»، والرواية التي هي «خطاب جماليّ تقدّم فيه الوظيفة الإنشائيّة على الوظيفة المرجعيّة». وقد نتج عن هذا أمران: أوّلهما أجناسيّ يتّصل بـ«العلاقة بين الوظيفتين المرجعيّة والتخييليّة في الخطابين التاريخيّ والأدبيّ. فالمؤرّخ وإن خيّل يظلّ متحرّكا في مجال المرجع، أمّا الروائيّ، فإنّه وإن رجع إلى الواقع ماضيًا أو حاضرًا، يظلّ خطابه مندرجًا في حقل التخييل. فالتاريخ يقدّم نفسه على أنّه انعكاس وصياغة لفظيّة لأحداث واقعة، أمّا الرواية فتقدّم على انها إبداع وإنشاء لعالم محتمل». وثانيهما يختصّ بنظريّة الأدب، و«مدارها على علاقة التناقض بين الخطابين التاريخيّ والروائيّ، فليس من شكّ في أن الرواية التاريخيّة تنطلق من الخطاب التاريخيّ، ولكنّها لا تنتسخه بل تُجري عليه ضروبًا من التحويل حتى تخرج منه خطابًا جديدًا له مواصفات خاصّة، ورسالة تختلف اختلافًا جذريًا عن الرسالة التي جاء التاريخ مضطلعًا بها». وعلى هذا ينطوي التاريخ في «منظومة الأجناس ذات الغاية النفعيّة»، وتنطوي الرواية في

---

(١) الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص٣٩٤-٣٩٥.

«منظومة الأجناس ذات الغاية الجماليّة»[1] .

وقد رأى كثيرون أن تلك الثنائيّة تندمج في «الرواية التاريخيّة» ، لأنها «تعلن استنادها إلى حوادث ماضية دوّنها السابقون ، ومن ثمّ فإنّها تستمدّ وجودها من الدوران حول هذا النصّ أو النصوص الماضية ، ممّا يكثّف صلتها بهذه الوقائع ويضفي على عالمها صبغة مرجعيّة واضحة ، فهُويّتها السرديّة تتحدّد من خلال «التنازع بين التخيّليّ والمرجعيّ»[2] . فتكوّن نوعًا من السرد الذي «يرمي إلى إعادة بناء حقبة من الماضي بطريقة تخيّليّة ، حيث تتداخل شخصيّات تاريخيّة مع شخصيّات متخيّلة»[3] . وكان أن قلّب الباحثون وجوه العلاقة بين التاريخ والسرد من حيث توظيف المادّة التاريخيّة وأشكالها ووظيفتها ، وهي تنخرط في سياق السرد الروائيّ ، وتشتبك بإطار تخيّليّ ، فحسب «شوبنهاور» تمرّ كلّ حقيقة بمراحل ثلاث : تكون في البدء مثار سخرية ، ثم تواجه بمقاومة عنيفة ، وتنتهي بأن تُقبل بوصفها حقيقة واقعة . هذا الوصف المتدرّج للإقرار بالحقائق يكشف زيف أصولها ، ذلك أن الخيال مقدّس عند الروائيّ ، أمّا الحقيقة فمجال للانتهاك . وهذا الفهم يناقض موقف المؤرّخ الذي يرى أن الحقائق مقدّسة ، فيما الخيال مجال دائم للانتهاك[4] . وفي سياق دعم هذه العلاقة ذهب «كونديرا» إلى أن التاريخ بكل أحداثه «لا يهمّ الروائيّ ، بوصفه موضوعًا للوصف ، والتشهير ، والتفسير ؛ لأنّ الروائيّ ليس خادمًا للمؤرّخين ؛ وإذا كان التاريخ يسحره ، فذلك لأنّه مثل مصباح كشّاف يدور حول

---

(١) محمّد القاضي ، الرواية والتاريخ : دراسات في تخييل المرجعيّ ، تونس ، دار المعرفة للنشر ، ٢٠٠٨ ، ص٢٣-٢٤ و٨٦-٨٧ و٩٧ .

(٢) م .ن . ص١١٩ .

(٣) سعيد يقطين ، الرواية التاريخيّة وقضايا النوع الأدبيّ ، انظر كتاب «الرواية والتاريخ» تحرير عبدالله إبراهيم ، الدوحة ، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والتراث ، ٢٠٠٥ ، ص١٤٤ .

(٤) طارق علي ، تأمّلات في الرواية والتاريخ ، انظر كتاب «الرواية والتاريخ» ص٤٤ و٤٥ .

الوجود الإنسانيّ ، ويلقي ضوءاً عليه ، وعلى إمكاناته غير المتوقّعة التي لا تتحقّق ، وتظلّ غير مرئيّة ، ومجهولة في الفترات الراكدة عندما يكون التاريخ ساكنًا»[1] .

ثم أثيرت قضية المؤرّخ المتحوّل إلى روائي ، فحينما يعالج موضوعًا في كتابته ، فإنّه لا يكتفي بالعرض البسيط للحقائق ، وإنما يكتب تاريخه الخاصّ مثلما يكتب الروائيّ روايته من خلال حبك المشاهد وتوليفها . وهذا أسلوب مختلف عن حبك الحقائق السرديّة ، فالمشهد الجيّد في الكتابة التاريخيّة لا يختلف عن المشهد في الكتابة السرديّة ، إذ ينبغي رسم صورة واجتذاب القارئ إليها . ويجب تقديم شخصيّات في الصورة ، ورسم ملامحها ، بوصفها مخلوقات إنسانيّة ، وأن تقع أحداث ناجمة عن التفاعل فيما بينها . ولا مجال للشكّ في أن كتابة مشاهد تاريخيّة باهرة هي شكل سردي ، ما دامت تجسّد ممارسة خياليّة بديعة ، وقسطًا هائلا من الجهد الشاق[2] .

يدخل مفهوم «الإنجاز» باعتباره معيارا للتفريق بين طبيعة المادة التاريخية والمادة السردية ، فالتاريخ هو المادّة المنجزة التي مرّ عليها زمن يضمن حدود المسافة التأمّليّة بينه وبين تلك المادّة . أمّا المتخيّل فهو المادّة السرديّة المنجزة التي تنشأ من خلال العلاقة الخلاّقة مع حدث ما ، وتعطيه امتدادات كبيرة في الزمان والمكان وتخرجه من الوثوقيّة إلى النسبيّة . وإذا كان المتخيّل ينشأ عن المادّة التاريخيّة ، فهو لا يعطي قيمة كبيرة للحقيقة التاريخيّة ، ولكن كاستعارة لشيء صار جزءاً من الذاكرة الجمعيّة ، ووظيفته في النصّ الروائيّ هي أقرب إلى الإيهام والاحتمال البعيد منها إلى الحقيقة الثابتة . لهذا ، فاختبار هذه الحقيقة ومساءلتها خارج السرد يعدّ ضربًا من الاستحالة . ولا حقيقة في النصّ السرديّ إلاّ الحقيقة المركّبة التي ينشئها فعل الكتابة من خلال شبكة معقّدة

---

(١) ميلان كونديرا ، الستارة ، ترجمة معن عاقل ، دمشق ، ٢٠٠٦ ، ورد للطباعة والنشر ، ص٦٠ .

(٢) جيمس رستن ، الرواية والتاريخ ، انظر كتاب «الرواية والتاريخ» ص ٧٣ و٨٣ .

من العلاقات الفنيّة ، مآلها الأوّل والأخير النصّ الأدبيّ في تعدّديته التأويليّة . ولا يكون التاريخ تاريخًا إلاّ عندما يكون في حقله ونظامه الذي وُجد من أجله ، خاضعًا لقوانينه الصارمة . وما أن يندرج في إطار الكتابة السرديّة حتى تنتفي حقيقته الأولى ، ويصبح مشروطًا بنظام السرد ، فيقبل بترك ثوابته وصرامته ، ويحتمي بالنسبيّة التي تسبغ على السرد نوعًا من عدم اليقين[1] .

لا تفترض الكتابة عن التاريخ بالضرورة تمجيد الماضي ، ولكنّ العمل عليه مفيدٌ من أجل فهم المفاصل التاريخيّة المهمّة التي يمكن للرواية الاستناد إليها . فالتمحيص لمعرفة النواة الحاسمة في كلّ التغيّرات اللاحقة ، ليس بالضرورة عملا مغرضًا أو معاديًا للخطابات المتسيّدة . وعندما تتمّ السيطرة على كلّ الخيوط المتشابكة ، تصنع الرواية مساراتها الحيويّة ، فهي تدرج الوقائع التاريخيّة ضمن متخيّل يعطي الإيهام بالحقيقة الموضوعيّة ، التي ليست مهمّة إلاّ من حيث هي تعبير عميق عن لحظة متحرّكة في التاريخ ، وتستطيع الرواية إلقاء القبض عليها في كامل توهّجها . ومن صلب هذه اللحظة تنجز الرواية عالمها ، ومصائر شخصيّاتها المتضاربة ، وتحاول إلقاء الضوء على اللحظات الأكثر حساسية ، والأكثر إنسانيّة ، التي يعجز التاريخ عن الدخول في عمقها . فمسار التاريخ خطّيّ ، بينما مسار الرواية لا يمكنه إلاّ أن يكون عموديًا ، وأحيانًا متعرّجًا ، متوغّلاً باستمرار في دهاليز المسلّمات التي سرعان ما تفقد صفتها العاديّة ، لتصبح عالمًا معقّدًا ، ومرتبكًا ، ومهزوزًا . لا يتعلّق الأمر بمعارضة التاريخ أو محاكاته مبتورًا أو كاملا ، فليس هذا من وظائف الرواية ، ولكنّ العمل الأساسيّ يتطلّب الدخول في عمليّة تحويليّة تتفكّك فيها عناصر النصّ الأوّل في بنية النصّ الثاني ، الذي يمنع عنها أيّ استقلال ذاتي[2] .

كان «جورجي زيدان» من أوائل القائلين بوظائف «الرواية التاريخية» ،

---

(١) واسيني الأعرج ، الرواية التاريخيّة : أوهام الحقيقة ، انظر كتاب «الرواية والتاريخ» ، ص١٨-١٩ .

(٢) م .ن ، ص٢٧ .

وبقوله انشقت الكتابة إلى ركنين متوازيين ، فوظيفة الرواية التاريخيّة حمل التاريخ على سياق يجتذب اهتمام القرّاء ، ويدعوهم إلى التوغّل فيها ، فالعلاقة بينهما علاقة حامل بمحمول ، وليس تعبيرا متجانسا في الأسلوب والغاية ، فنشر التاريخ بأسلوب الرواية خير وسيلة لترغيب الناس في مطالعته ، والاستزادة منه : أمّا نحن ، فالعمدة في روايتنا على التاريخ ، وإنما نأتي بحوادث الرواية تشويقًا للمطالعين ، فتبقى الحوادث التاريخيّة على حالها ، ندمج فيها قصّة غراميّة ، تشوّق المطالع إلى استتمام قراءتها ، فيصحّ الاعتماد على ما يجيء في هذه الروايات من حوادث التاريخ ، مثل الاعتماد على أيّ كتاب من كتب التاريخ من حيث الزمان والمكان والأشخاص ، إلاّ ما تقتضيه القصّة من التوسّع في الوصف ممّا لا تأثير له في الحقيقة[1] .

نهض مفهوم «الرواية التاريخية» كما مارس «زيدان» الكتابة في إطاره على نوع صريح من التبعيّة ، تبعيّة الرواية للتاريخ ، فرواياته ، في مجملها ، مادة مستعارة من المدوّنات التاريخية والأخبارية ، وفيها انقسام بين إطار متخيّل ومتن تاريخي ، أو مزاوجة فيما بينهما تقوم على مبدأ التناوب والتعاقب ، فتكون تلك الكتابة نتاج تلفيق لثنائية لايستقيم أمرها بكتابة مُتسّقة في هويتها النوعية ، فتكون مُهلهَلة ومرقّعة ، لاسبك فيها ولا جزالة ، وحينما أدرك «زيدان» ذلك ،حاول تدارك الأمر ، وتخفيف وقع الانشطار ، لكنه لم يضع حلا للمشكلة التي قام مفهوم «الرواية التاريخية» عليها ، فقال : لا نريد بالرواية التاريخيّة أن تكون حجّة ثقة يرجع إليها في تحقيق الحوادث ، وتمحيص الحقائق ، ولكنّنا نريد أن تمثّل التاريخ تمثيلاً إجماليًا بما يتخلّله من أحوال الهيئة الاجتماعيّة على أسلوب لا يستطيعه التاريخ المجرّد إذا صبر الناس على مطالعته . .فإذا جرّدت

---

(١) جورجي زيدان ، الحجّاج بن يوسف الثقفيّ ، القاهرة ، انظر المقدّمة . وسبق لنا مناقشةمفهوم زيدان للرواية التاريخية في سياق تحليل مدونته السردية في الفقرة(٦)من الفصل(٥) من الكتاب(٤) من هذه الموسوعة ، واقتضى العودة إليه في هذا السياق لصلته بموضوع هذا الكتاب .

روايتنا من عبارات الحبّ ونحوه ، كانت تاريخًا مدقّقًا يصحّ الاعتماد عليه ، والوثوق به ، والرجوع إليه ، وإن كنّا لا نطلب الثقة بها إلى هذا الحدّ ، وإنما نعرف لها مزيّة هي تشويق العامّة لمطالعة التواريخ بإطلاعهم على بعضها على سبيل الفكاهة ، ذلك أنّه بالروايات التاريخيّة «نهيّئ الناس لمطالعة التواريخ ، وإن يكن في تأليف الرواية من المشقّة أضعاف ما في تأليف التاريخ ، مع ظهور فضل مؤلّف التاريخ أكثر من ظهور فضل مؤلّف الرواية ، ولكنّ غرضنا الفائدة العامّة ، وأقرب الطرق إليها من حيث التاريخ الطريقة القصصيّة التي نحن سائرون فيها . زد على ذلك أن لهذه الطريقة في نشر التاريخ مزيّة لا تتأتّى لنا في التواريخ المحضة ، نعني بها تمثيل الوقائع التاريخيّة تمثيلا يشخّص تلك الوقائع تشخيصًا يقرب من الحقيقة ، تتأثّر منه النفس ، فيبقى أثره في الحافظة ، فضلا عمّا يتخلّل ذلك من بسط عادات الناس ، وأخلاقهم ، وآدابهم ، ممّا لا يتأتّى بغير أسلوب الرواية إلاّ تكلّفا»(١) .

لم يبق بالإمكان قبول التصوّرات الأولى لوظيفة «الرواية التاريخيّة» كما أخذ بها «زيدان» وأضرابه من المؤسّسين الأوائل لهذا النمط من الكتابة السردية ، وكما جاراه في ذلك كثير من النقّاد منذ نهاية القرن التاسع عشر ، فقد استنفدت طاقتها الوصفيّة بعد أن جرى تحويل جذريّ في ماهية تلك الكتابة ، التي استحدثت لها وظائف جديدة لم تكن معروفة آنذاك ، فتراجعت القيمة النقديّة للتصوّرات التي عاصرت ظهورها في الأدب العربيّ الحديث في أول أمره ، وأصبحت غير قادرة على الوفاء بتحليل موضوعها ، وآن لها أن تكون جزءاً من الجدل الذي رافق نشأتها ، فمكانها تاريخ الأنواع السرديّة ، ويلزم إعادة طرح المفهوم بتحوّلاته الجديدة ضمن مصطلح «التخيّل التاريخيّ» ، للتخلّص من العثرات التي لازمت هذا الضرب من الكتابة مدّة طويلة .

---

(١) جورجي زيدان ، الهلال ، مايو ، ١٨٩٩ ، ص ٤٢٩ نقلا عن ملحق كتاب «الرواية في الأدب العربيّ الحديث» قاسم عبده قاسم ، وأحمد إبراهيم الهواري ، القاهرة ، ص١٥٨-١٥٩ .

الفصل الأول

الإمبراطوريّة، والسرد، والتاريخ

١ . السرد ومفهوم الإمبراطوريّة:

تتخطّى الإمبراطوريّة الأعراف المحدِّدة لمفهوم الهُويّة ، وتطلق عنان الحركة لشخصيّاتها عبر التاريخ ، ثمّ إنّها تمنح الشرعيّة لممارسة الهيمنة الشاملة لسلطاتها حيثما امتدّ نفوذها ، فتبتكر جملة من المرويّات السرديّة تعيد بها توطين مفاهيم الحياة كلّها ، معتقدة أنها تعرض خلاصًا نهائيًا للمشكلات الدينيّة والدنيويّة عند شعوبها ، فهي بذلك تتجاهل شروط الواقع ، ولا تعترف بها ، وتسقط في التجريد المطلق ، فتنحسر فعاليتها بمرور الزمن وتتفكّك ؛ إذ تكفّ عن الوفاء بحاجات الشعوب بمقابل الإفراط بالوعود الكبرى ، ويفضي ذلك إلى انهيار الإمبراطوريّة بسبب النزاعات المنبثقة من عمقها ، إمّا بدواعي اليأس ، أو الإصلاح ، أو الطمع ، أو الرغبة في التخلّص من الإطار الإمبراطوريّ ، فتتأدّى عن ذلك غمامة من الحيرة ، ورغبة في العودة إلى هُويّات ما قبل الإمبراطوريّة ، والبحث عن شرعيّات جديدة ، ومع ذلك توفّر الإمبراطوريّة للشخصيّات حرّيّة الحركة ، فهي فضاء سرديّ مفتوح على التنوّعات الخصبة ، تأخذ الأفعال فيه سمة المغامرة التي تستبطن فكرة ، وربّما معتقدًا ، فحيثما تمتدّ تخوم الإمبراطوريّة تمتدّ أحلام الشخصيّات وطموحاتها ومجال حركتها ، فأبطال الملاحم ، والسير الشعبيّة ، والحكايات الخرافيّة ، ومرويّات الفروسيّة في الآداب القديمة والوسيطة ، يتمتّعون بحركة لا تعرف حدودًا جغرافيّة ، بل إنهم ينتهكون أحيانًا تخوم الإمبراطوريّة نفسها ، وهي في الغالب تخوم قيميّة لها صلة بالمعاني الثقافيّة . وتفجّر تلك الحركة الحرّة الطاقة المكبوتة عند الشخصيّة ، فلا كابح لها لأنها منذورة لدور إصلاحيّ نافع ، أو معتقد خلاصيّ عامّ ، أو اكتساب تجربة بفعل يرتقي إلى درجة المغامرة .

ليس للشخصيّة في الفضاء الإمبراطوريّ تطلّعات ضيّقة ، فهي مندمجة في

المجال العامّ، وحاملة لقيم الإمبراطوريّة، وإذا ما حدث وتعثّرت، فإنما لتنهض ثانية من كبوتها لمواصلة مسعاها من أجل تحسين حال العالم، وشروط العيش فيه، وهو مسعى يتخطّى الالتفات إلى الشأن الخاصّ، إذ أن فكرة البطولة مرتبطة بالمجموع الذي تنتمي الشخصيّة إليه، والمغامرة نفسها تكتسب شرعيّتها من كونها فعلاً فرديًا، يفضي إلى ترقية الجماعات المتعايشة ضمن الإطار الإمبراطوريّ.

قد يحمل البطل في الإمبراطوريّة قيمًا خاصّة مختلفة عن قيم الجماعة، لكنّه لا يضع نفسه في تعارض معها، بل يسعى إلى ترقيتها من أجل الحفاظ على الإمبراطوريّة وتغذيتها بأفكار أخرى. وتأخذ حركته الواسعة في أرجاء الإمبراطوريّة دلالتها السرديّة من حيث إنها تكشف التجربة التاريخيّة للإمبراطوريّة وطبيعتها، والأدوار الفاعلة للأباطرة والملوك والنخب المنخرطة في خدمتهم، ورهانات القوّة والضعف في ممارسة السلطة، وكلّ ذلك من أجل إضفاء معنى عميق على مغامرة الشخصيّة في فضاء مفتوح. على أن كلّ ذلك لا يخفي القيم الأصيلة التي تحملها الشخصيّة، وهي ترتحل في عالم مفتوح، يقترح عليها، كلّما مضت مترحّلة في أرجائه، أن تنذر نفسها للمجاهرة بمعتقد أو فكرة إصلاحيّة.

كشف «مايكل هاردت، وأنطونيو نيغري» في كتابهما «الإمبراطوريّة»، الرؤية التجريديّة التي تقترحها الإمبراطوريّة للعالم، وتسعى إلى تطبيقها؛ فهي تبدأ من الوقائع الملموسة للسلطة والإدارة، وتنتهي بالافتراضات المجرّدة القائلة بالديمومة والخلود والشموليّة. لا تتطلّع الإمبراطوريّة إلى «تأسيس مركز إقليميّ للسلطة»، لأنها لا تقرّ بأيّة حدود ثابتة، فهي أداة حكم لا مركزيّة دائبة على احتضان المجال العالميّ بكامله، في إطار تخومها المتوسّعة دائمًا للسيطرة على المجال العامّ، وتكون من مسؤوليّتها إدارة الهُويّات الهجينة للجماعات الخاضعة لسلطانها، وكلّ ما يتّصل بها من منظومات اقتصاديّة واجتماعيّة، فتكون نوعًا من السلطة العابرة للحدود العرقيّة، واللغويّة، والجغرافيّة.

ومن أجل معرفة الدور الذي تؤدّيه الإمبراطوريّة ، فلا بدَّ من إنزال هذا النمط من أنماط السيطرة الشموليّة ضمن المفهوم العامّ للإمبراطوريّة ، وهذا يقتضي رسم حدود المفهوم نفسه ، فأوّل ما يتّصف به المفهوم هو غياب الحدود الجغرافيّة الواضحة ، إذ لا يعرف الحُكمُ الإمبراطوريّ إلاّ معنى مبهمًا للتخوم ، فلا يقرّ بأيّة قيود تحدّ من حركته الحرّة ، وبذلك يفترض وجود نظام يقوم عمليًا ، باحتضان الكلّيّة المكانيّة ، أو يمارس فعلاً حُكم العالم «المتحضّر» كلّه ، فما من حدود إقليميّة تقيّد سلطان النظام الإمبراطوريّ . ويقدّم مفهوم الإمبراطوريّة نفسه ثانيًا ، لا بوصفه نظامًا تاريخيًا ناجمًا عن الغزو والاجتياح ، بل باعتباره نظامًا يتمكّن عمليًا من إيقاف التاريخ ، وصولاً إلى تثبيت الأمور كما هي إلى الأبد ، فالإمبراطوريّة لا تقدّم حكمها بوصفه مرحلة انتقاليّة عابرة من مراحل حركة التاريخ ، بل تقدّمه بوصفه نظامًا ليس له حدود زمنيّة ، بما يبقيه خارج التاريخ . أو يضعه عند نهاية التاريخ .

ويعمل الحكمُ الذي يمارسه النظام الإمبراطوريّ ثالثًا ، على تشغيل سائر مفاتيح السلّم الاجتماعيّ ، وصولاً إلى السيطرة على المجتمع الإنسانيّ بأكمله . ولا تكتفي الإمبراطوريّة بإدارة إقليم معيّن ، وكتلة سكّانيّة محدّدة ، بل وتبادر فضلاً عن ذلك إلى إيجاد العالم الذي تشغله بالذات ، وتتمدّد فيه . ولا تكتفي بتنظيم التفاعلات بين البشر ، إنّما تسعى أيضًا إلى التحكّم بالطبيعة الإنسانيّة . وبما أن هدفها حكم الحياة الاجتماعيّة بكلّيّتها ، فإن الإمبراطوريّة تمثّل الصيغة النموذجيّة للسلطة الحيويّة . ويبقى المفهوم الإمبراطوريّ رابعًا ، مكرّسًا باستمرار لصالح السلام ، على الرغم من أن سلطتها غارقة على الدوام في بحر من الدماء . أي لصالح سلام دائم وشامل يقع خارج إطار التاريخ(١) .

---

(١) مايكل هاردت ، وانطونيو نيغري ، الإمبراطوريّة ، تعريب فاضل جكتر ، الرياض ، مكتبة العبيكان ، ٢٠٠٢ ص١٢-١٦ .

٢. الإمبراطوريّة والتخيّل التاريخيّ:

يفيد تعريف الإطار الثقافيّ والسياسيّ للإمبراطوريّة في كشف طبيعة المدوّنة السرديّة المعبّرة عن نزوع الشخصيّات إلى العيش في عالم تشكل الإمبراطوريّة إحدى ركائزه ، مع أن العصر الحديث فكّك الكيانات الإمبراطوريّة التقليديّة ، وبه استبدل الدول القوميّة أو الوطنيّة ، وأحيانًا الدول الاستعماريّة المناظرة للإمبراطوريّة ، ولكن لم يقع استبعاد المفهوم القديم بصورة نهائيّة ، فما زالت بقايا الماضي تتصاعد في التصوّرات المخياليّة المعاصرة ، وربّما يكون المفهوم القديم قد جرى تكييفه ، بتأثير من العولمة والاتّصالات العابرة للحدود ، فأعيد إنتاج العالم مرّة أخرى بوصفه فضاء مفتوحًا كما كان من قبل ، ولكن بشروط ومعارف أخرى غير التي كانت قائمة في التاريخين القديم والوسيط . وهذا تكييف اقتضته شروط التطوّر البشريّ ، وهو يجمع بين المفهومين القديم والحديث للسلطة والسيادة ، ويحتمل أن يفضي إلى ظهور نموذج سياسيّ واقتصاديّ وثقافيّ واسع بملامح إمبراطوريّة جديدة ، تطلق فيه حرّيّة الأشخاص في العمل ، والمعتقد ، والرأي ، والانتقال ، والعيش ، فيعاد إنتاج المفهوم القديم للإمبراطوريّة ، بما يوافق شروط العصر الحديث .

على أن الحنين إلى الماضي الإمبراطوريّ لم يغب عن السرد ، ففيه مقترحات كثيرة تغذّي الكتابة التاريخيّة بأفكار وأحداث لا سبيل إلى حصرها ، ويحتمل أن ينطوي بعضها على معارضة مضمرة لفكرة الحداثة التي أفضت إلى ظهور الدولة المقيّدة بحدود جغرافيّة ثابتة ، وهذا يفسر جزئيًا ، وربّما كلّيًا ، اقتران معظم أشكال الكتابة السرديّة التاريخيّة بالماضي ، والانشغال به لا لهدف توثيقيّ إنّما اعتباريّ غايته رسم وجوه التماثل والاختلاف بين الماضي والحاضر ، فالمطابقة تفضح مظاهر القصور .

وبقدر تعلّق الأمر بالسرد العربيّ ، فلعلّ البحث عن هُويّة مرنة وجامعة يقبع وراء الانصراف إلى الكتابة التاريخيّة ، التي تمنح حيّزًا أوسع في حرّيّة القول والحركة والقصد . وضمن هذا النزوع المسكون بالترحال ، تندرج المدوّنة السرديّة

لأمين معلوف ؛ لما فيها من شمول في الأحداث ، وتوسّع في حركة الشخصيّات ، وامتثال للمعايير القيميّة التي تحملها الشخصيّات الكبرى في الفضاء الإمبراطوريّ ، وهي بمجملها سير شبه تاريخيّة لشخصيّات معروفة ، جعلت من السرد وسيلة لاستعادة أفكارها ومواقفها ، دون أن تنقطع كليًّا عن حقيقتها التاريخيّة . ولعلّ تلك المدوّنة بمعظمها تندرج في إطار «التخيّل التاريخيّ» ، لتفصح عن موقف الروائيّ من العالم ، والقيم الدينيّة السائدة ، والظواهر الثقافيّة والسياسيّة ، فمن وراء شخصيّات التاريخ ترتسم رؤية ناقدة للتدهور الأخلاقيّ ، والقيميّ ، والسياسيّ ، فكلّما تقدّم الزمن خيّم الفساد ، فلا بدّ من عصر إمبراطوريّ تشعّ فيه الأفعال الكبرى للشخصيّات ، وتأخذ معناها الإنسانيّ الكامل .

من المفيد أن نبدأ بكتاب «بدايات» الذي لا تتجلّى فيه تلك الفكرة بمعناها الشامل ، حسب ، إنّما تتّضح فيه ملامح التخيّل التاريخي عند معلوف ، إذ قدّم بحثًا سرديًا في أصول عائلته الكبيرة ، وتتبّع مصائر أفرادها منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى ثلاثينيّات القرن العشرين . لم يكتب معلوف تاريخًا رسميًا موثّقًا للسلالة التي ينتمي إليها ، إنّما جعل التاريخ شاهدًا على تقاطع المصائر ، والأفكار ، والمنافي . ووصف بتفصيل شائق الصراعات الدينيّة والدنيويّة لأجداده في جبل لبنان ، ثم هجرات بعضهم إلى الأمريكيتين ، واختفاء آثارهم هناك . وأبدى أسفه لأنّه أهمل ذلك إلى وقت متأخّر ، لكنّه عرض للمسوّغ : «عجبًا لأنني لم أكرّس قبل اليوم أكثر من فقرات قليلة للحديث عن أهليّ! ولكنّ هذا الصمت في الحقيقة جزء من إرثي أيضًا»(١) .

اتّسع الفضاء لحركة الشخصيّات التي اعتمدت على الخلفيّة التاريخيّة ، وهي تنطلق من بؤرة مكانيّة معيّنة إلى أنحاء شتّى في العالم ، فتتجاوز هُويّاتها الدينيّة والعرقيّة ، وتنخرط في تفاعل إيجابيّ مع هُويّات الآخرين . يقيم الراوي ،

---

(١) أمين معلوف ، بدايات ، ترجمة نهلة بيضون ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ٢٠٠٤ ، ص١٢ .

وهو المؤلّف الضمنيّ ، في باريس ، ويكتب عن «أصوله» الشرقيّة من جزيرة تقع في المحيط الأطلسيّ ، لكنّ شخصيّاته ترتحل إلى أميركا ، وكوبا ، وفرنسا ، وغيرها من البلاد ، أو تمكث حيث هي في لبنان ، تعيش التحوّلات التاريخيّة والاجتماعيّة والدينيّة التي رافقت ظهور الدولة الحديثة ، بعد أفول الإمبراطوريّة العثمانيّة بسبب الحضور الاستعماريّ الغربيّ .

ولكي يتوفّر الراوي على إمكانيّة تعقّب حركة أسلافه المتناثرين في العالم ، فلا بدّ له أن يرتحل بنفسه مقتفيًا آثارهم من أجل الحصول على الوثائق التي تعود إليهم ، أو مقابلة مَنْ عاصروهم ليقدّموا شهاداتهم الحيّة ، عن أقرباء له ارتحلوا إلى ما وراء الأطلسيّ في زمن مضى ، فتغيّرت أسماؤهم ، ومعتقداتهم ، وطُمست أصولهم المشرقيّة ، وذابت هُويّاتهم الأصليّة ، ولم يبق أحد يعرف من أيّة أرض قدموا ، ولا لأيّ سبب هاجروا ، وينبغي على الراوي أن يتقصّى كلّ ذلك في الوثائق الرسميّة في تلك الأصقاع النائية ، فيراجع الجرائد اليوميّة التي تعود لقرن مضى ، ويتّصفح السجلاّت الرسميّة للمهاجرين في الموانيء الأميركيّة ، ويدقّق قوائم وفيات المدافن في هافانا ، ولا يتردّد في طلب المساعدة من الآخرين لمعرفة التحوّلات التي لحقت بالأسماء العربيّة لأجداده ، حينما اندرجت في سياق الثقافات الأخرى ، فتغيّرت ألفاظها ومعانيها .

ولعلّ أرشيف العائلة الذي جرى الاحتفاظ به في صندوق عتيق ، كان خير عون له في رسم ملامح بعض أسلافه . ففيه نُبذ من مراسلاتهم وبعض وثائقهم وصورهم ، وشذرات ممّا كتبوا من رسائل أو خواطر أو أشعار أو خطب . ولترتيب ذلك وإدراجه في سياق كتاب يبحث في تفكّك العائلة ، ينبغي على الروائيّ أن يتقمّص دور الباحث للتحقّق من شخصيّات توارى معظمها خلف الأحداث التاريخيّة الكثيفة ، التي حجبت عن أسلافه في لبنان وأميركا وكوبا حقيقة أصولهم ، وصار من شبه المتعذّر معرفة مصائرهم . وضع المؤلّف ميثاقا سرديا نظّم علاقته بالسلالة التي ينتمي إليها في عالم احتضن أجيالها الأولى بصعوبات بالغة ، فلم يؤرّخ لها بعدّة المؤرخ الرسمي ومنهجه وغايته ، بل بحث

في كيفية تفكّكها الرمزي على خلفية تفكّك الإمبراطورية العثمانية ، فراح يتعقّب بعض أفرادها أينما ارتحلوا ، وحيثما حلّوا .

أفصح معلوف عن الميثاق السرديّ لكتابة مدوّنته الأسريّة ، فحدّد انتسابه ومعتقده ؛ وجاء حديثه عن الانتساب رمزيًا : «أنتمي إلى عشيرة ترتحل منذ الأزل في صحراء بحجم الكون ، موطننا واحات نفارقها متى جفّ الينبوع ، وبيوتنا خيام من حجارة ، وجنسيّاتنا مسألة تواريخ أو سفن . كلّ ما يصل بيننا وراء الجبال ، ووراء البحار ، ووراء باب اللغات ، رنين اسم»[1] . أمّا حديثه عن المعتقد فظهر مباشرًا : «ما شعرت في حياتي قطّ بانتماء دينيّ حقيقيّ- أو ربّما بانتماءات لا يتصالح أحدها مع الآخر ؛ ولم أحسّ يومًا بانتساب كامل إلى أيّة أمّة من الأمم- والحقّ يقال إنّه ليس لديّ ، في هذه الحالة أيضًا سوى أمّة واحدة . وبالمقابل أتماهى بسهولة مع مغامرة أسرتي الكبيرة تحت كلّ السماوات . مع المغامرة وكذلك الأساطير . على غرار الإغريق ، هُويّتي تستند إلى أسطورة من أساطير الميثولوجيا- ، أعلم أنها زائفة ، ولكنّي أجلّها وكأنّها تختزن الحقيقة»[2] .

كشف هذا الميثاق مسارات ثلاثة ، لم تحدْ عنها التجربة السرديّة لأمين معلوف في سائر ما كتب ، أوّلها هوس الارتحال عند شخصيّاته الأساسيّة عبر العالم ، وثانيها الانتماء الثقافيّ المرن للشخصيّات الكبرى في رواياته ، وثالثها التحوّل الدائم في الهُويّات ، فلا انحباس في هُويّة مغلقة . وسوف تلتقي هذه المسارات مجتمعة في شخصيّة الراوي ، إذ كان هو نفسه مترحّلاً ، ولم يتوار خلف إيمان زائف ، إنّما أعلن عن شكّه ، وجاهر بدنيويّته ، ثمّ انتهى إلى أن فكرة الهُويّة زائفة ، لأنها نتاج أساطير دائمة التغيير . ويمكن بأسلوب استعاديّ أن نستنتج بأن كلّ ذلك قد انحدر إليه من الميراث الأسريّ الذي صنعه أسلافه ،

---

(١) بدايات ، ص١٢ .

(٢) م .ن ، ص١٢ .

فلطالما ترحّلوا بحثًا عن أفق أوسع للحياة ، أو طمعًا بمعنى أخصب لها ، وربّما كان ذلك لطموح بثروة تقيهم صروف الدهر في عالم متقلّب غادر ، أو أنهم هاجروا استجابة لنزوع الارتحال إلى مكان جديد .

ولم تكن معتقداتهم الدينيّة ثابتة ونهائيّة ، فقد شهدت السلالة تحوّلات وارتدادات مذهبيّة ، وما لاح في الأفق ملمح لعصبيّة عرقيّة . إلى ذلك لم يرتسم إطار لهُويّة ناظمة يندرج فيه أحد من أفراد عائلة معلوف في مدونته السردية ، فهم يتبادلون المواقع ، ويغادرون الأوطان إلى المنافي ، فبها يستبدلون بلادًا أعادوا توطين أنفسهم فيها ، فيجعلون منها أوطانهم حيث يكتسبون أسماء أجنبيّة ، وينتمون إلى عقائد مغايرة . ويبذرون سلالات جديدة لا تعرف أصولها الأولى في جبال لبنان .

جاء كتاب «بدايات» بحثًا في الأصول ، ولكنّه مستعينًا بالوثائق والمستندات ، ابتكر صيغة سردية خاصة في معالجة المادة التاريخية ، إذ انفصل عن كونه تاريخًا صرفًا ، وتحاشى أن يكون تخيّلاً محضًا ، فبذلك اقترح الطريقة المناسبة للتخيّل التاريخي التي تجمع بين الأطر العامّة للتاريخ وابتكار المواقف ، واستنتاج رؤى الشخصيّات من خضمّ الصعاب التي مرّت بها . وفي نهاية المطاف ارتسم الهدف النهائيّ ، وهو إعادة تركيب المأثور الشامل لأسرة كبيرة تناهبتها المعتقدات ، والطموحات ، والأهواء ، وهوس الأسفار خارج بلادها . وكان موت الأب هو الحافز الذي جعل الابن ينصرف إلى البحث في أصوله ، وبدل أن ينصبّ الاهتمام على الأب الغائب وحده ، انصرفت عناية الابن إلى جيل الأجداد لكشف ملحمة الارتحال والتحوّل في تاريخ الأسرة . وكانت عودة مظفّرة كشفت مصائر الأشخاص المؤسّسين لذلك التاريخ الأسري .

وصف معلوف البدايات الأولى للأسرة ، وكشف مساراتها المتعدّدة ، وسلّط ضوءًا كاشفًا على الخلفيّات الدينيّة ، والصراعات الدنيويّة ، ولم يتجاهل العداوات والنزاعات والصراعات ، بل جرى التنقيب في المعضلات كلّها ، وأخيرًا رسم النهايات المعلّقة ، حيث تنتظر بقيّة السلالة دورها في أماكن

مختلفة من العالم ، لتجد لها مدوّنة تكميليّة أخرى تدرجها في تاريخ السرد الذي رسم معلوف إطاره العام . وهذا المسار المتراجع من الحاضر إلى الماضي لوصف الأصول ، أخذ شكلاً متعرّجًا في التنقيب والعرض ، فتوازى خطّان اثنان ، أوّلهما أحوال الراوي في مطلع القرن الواحد والعشرين وهو يسافر ، ويبحث ، ويدوّن ، ويقارن ، ويحلّل ، وثانيهما وصف أحوال الأجداد في زمن مضى عليه أكثر من مئة عام . وقد منح هذا التوازي حيويّة كبيرة لعمليّة البحث التاريخيّ ، وقيمة أدبيّة للمادّة الوثائقيّة التي كان الراوي ينقّب في تضاعيفها مُركّبًا ، ومُحلّلاً ، ومُؤوّلاً ، فتداخلت أحداث الماضي بأحداث الحاضر في اكتمال متناسق فسّر بعضه بعضًا ، وأضاء أوّله آخره . فمن عمق الإطار التاريخيّ الخارجيّ انبثقت الحقائق السرديّة حول الأسرة ، التي ضرب بعض أفرادها موعدًا مع الارتحال فيما وراء البحار .

بدأتُ بكتاب «بدايات» - وهو آخر ما صدر لمعلوف حتّى كتابة هذا الجزء من الموسوعة - ولكن تنبغي العودة إلى أوّل كتاب أساسيّ له ، وهو «الحروب الصليبيّة كما رآها العرب»[1] . فالكتابان يعنيان بوقائع تاريخيّة ، لكنّهما يتخطّيان الصيغ التاريخيّة الشائعة في المعالجة ، ويقترحان صيغة تندرج في مضمار التخييل التاريخيّ الذي يكشف حركة الشخصيّات داخل الفضاء الإمبراطوريّ . وإذا كان معلوف ، في الكتاب الأوّل ، قد بيّن حوافز الكتابة ، وكشف قواعد الميثاق السرديّ ، ففي الثاني رسم ملامح القضيّة التي عنيت بها سائر رواياته ، فعالجتها من زوايا مختلفة وأزمان متباينة . إذ وصف انقسام «دار الإسلام» بين ملوك وأمراء متواطئين مع الأعداء من غربيّين ومغول من جهة ، ومجتمعات كبيرة رافضة لذلك ، وكان التناقض يتفاقم فيما بينها كلّما أمعن الحكّام في التواطؤ مع الأعداء ، واستجابوا لشروطهم ، وتحالفوا معهم ، وقد

---

(١) أمين معلوف ، الحروب الصليبيّة كما رآها العرب ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٣ .

استدعى ذلك التناقض حركات دينيّة تقويميّة تريد إعادة الأمجاد القديمة ، يقودها زعماء لهم جاذبيّة شعبيّة ودينيّة ، مثل نور الدين زنكي ، وصلاح الدين الأيوبيّ ، والظاهر بيبرس ، فكانوا يستعيدون الأراضي المحتلّة ، ويقضون على الممالك الأجنبيّة ، وسرعان ما تنتهي أدوارهم بوفاتهم ، فيرثهم ملوك وأمراء ضعفاء يمضون في تعميق حالة الانهيارات العامّة .

انشطرت الأمّة بين ماض جليل ارتسم في الخيال العامّ بوصفه عصرًا بطوليًا ، وحاضر هشّ رهن الجميع أسرى لدى الأجانب من صليبيّين ومغول ، وبمدّ هذا الانقسام العميق إلى مداه الجغرافيّ من خراسان إلى الأندلس ، ارتسم الأفق العامّ للمشكلة بصورة أوضح ، فقد توارى الوجود العربيّ بالتدريج ، وظهرت إمارات متنازعة ، وأصبحت دار الإسلام ميدانًا لغزو أجنبيّ متواصل من طرف الممالك الغربيّة ، التي استمرت بحملات دينيّة نحو قرنين ، وترافق ذلك مع غزوات مغوليّة من الشرق ، وإسبانية من الغرب ، فانتهى الأمر باحتلال القدس ، ثم بغداد ، وأخيرًا غرناطة .

ومن أجل معرفة مصائر الشخصيّات في كافّة الآثار السرديّة التي جعلت من حقبة العصور الإسلاميّة الوسيطة والمتأخّرة موضوعًا لها ، لا بدّ أن تؤخذ هذه الحال في الحسبان ، فكافّة الشخصيّات الكبرى تحمل في أعماقها توتّرًا بين قيم مجيدة مندثرة ، وأخرى نفعيّة طارئة ، ولا غرابة إذ ينتخب الروائيّون شخصيّاتهم من بين الأعلام المشهورين ، ليكونوا شهودًا على تمثيل هذا التنازع المرير بين نسقين ثقافيّين . وقد شرّع معلوف الأفق أمام شخصيّاته للانخراط في حركة واسعة ، تشمل أرجاء الإمبراطوريّات القديمة والدول الحديثة ، فلا يحدّ حركة تلك الشخصيّات عائق ، ولا تتعثّر بمعتقد دينيّ ، إنّما تتبع ضمائرها ، وتنتمي إلى رؤاها الكونيّة العابرة للحدود . فالعالم مساحة مفتوحة لأفعالها ، والبشر موضوع دائم لأفكارها ، وهي ترتحل بمزيج من الدوافع ، تجمع فيها بين الرغبة في الاكتشاف ، والأمل في التغيير ، والابتهاج بالمعرفة ، والاستعداد للتواصل .

وبين الإطارين المقترحين في «الحروب الصليبيّة كما رآها العرب»

و«بدايات» ، ارتسمت مقوّمات الكتابة السرديّة لأمين معلوف في عالم واسع ، يخيّم بظلاله على المقاصد التي يريدها من وراء تطواف الشخصيّات ، دونما كلل ، في أرجاء الإمبراطوريّات . ولكن حيثما تعلّق الأمر بالعصور القديمة والوسيطة ، فقد كان المحدّد العامّ لحركة الشخصيّات هو نظام القيم المرتبط بالعقيدة الدينيّة ، الذي أعاد توزيع العالم إلى «دار الحرب» و«دار السلم» ، ولم يختلف لاهوت الأديان السماويّة حول معنى ذلك التقسيم ، على الرغم من أنّه اقترح له أسماء كثيرة .

٣. البنية الحوليّة والتخوم الإمبراطوريّة:

ولعلّ أوّل ما دشنّ به معلوف النزوع الإمبراطوريّ في مدوّنته السرديّة التاريخيّة ، هو رواية «ليون الإفريقيّ» ، التي جرت أحداثها على خلفيّة تدهور حال المسلمين في الأندلس وإخراجهم منها ، إذ يأتي غضب الطبيعة ممثّلاً بالعواصف الممطرة ، تعبيرًا عن التذمّر العامّ من سلوك أبي الحسن علي بن سعد النصريّ ، ملك غرناطة الحادي والعشرين ، الذي «استبطن الجواري الجميلات ، وأحاط نفسه بالشعراء المُجّان» ، هؤلاء الذين كانوا «يصفون في بيت تلو آخر مفاتن الراقصات العاريات ، والغلمان ذوي القدود الرشيقة ، ويشبّهون الحشيش بالزمّرد ورائحته بالبخور ، ويتغنّون بلا كلل بالخمر حمراء وصفراء ، معتّقة ومنعشة على الدوام»[1] .

هذا شرط بداية سوف يرصد النتائج الآتية ، فكل إمعان في المتع الشخصية ، وانشغال عن أمور الدولة بالملذات والثروة ، والارتماء في أحضان بطانة فاسدة ومنتفعة ، سيؤدي إلى ضياع البلاد والعباد . ولطالما ارتسمت حدود هذا الشرط في كثير من آثار معلوف وسواه من كتاب التخيّل التاريخي . وكان آخر ملوك غرناطة قد وقع تحت تأثير زوجته «ثريّا» ، وهي في الأصل سبيّة

---

(١) أمين معلوف ، ليون الإفريقيّ ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٤ ، ص٢٥ .

نصرانيّة اسمها» إيزابيل دو سوليس» ، فأهمل شؤون الحكم ، وهجر زوجته العربيّة المسلمة ، وهي ابنة عمه وأمّ ولديه «محمّد» و «يوسف» ، بل إنّه وضعهم قيد الإقامة الجبريّة في برج «قُمارش» ، الذي يعلو قاعة السفراء في قصر الحمراء ، فانقسم البلاط على نفسه بين أنصار الزوجتين ، ودبّ الخلاف ، طرف يدعو إلى المقاومة واسترداد المُلك الذي أصبح على شفير هاوية ، وطرف يسعى إلى مفاوضة القشتاليّين ، والانكفاء على غرناطة آخر معاقل المسلمين ، والاقرار بكل ما اقتطع من أرض الأندلس .

وفي ظلّ التمزّق العائليّ الذي امتدّ إلى البلاط ، ومن أجل أن يبطل الملك إشاعة انقياده لزوجته «الروميّة» ، شنّ حربًا متعجّلة ضد القشتاليّين ، متجاهلاً نصائح الحكماء الذين أخبروه ألاّ يتعرّض للأسبان وهم في ذروة قوّتهم المتنامية ، بل إعداد العدّة لمواجهتهم ، وجرّهم إلى نزاع لا يظفرون فيه بشيء ، وكان من نتيجة ذلك أن اندلعت حرب غير متكافئة بين جيوش تتنامى قوّتها وأخرى تضمحلّ ، وما لبث أن ثارت غرناطة على ملكها ، وتمكّن ابنه محمّد من السيطرة على الحمراء ، وفرّ الأب إلى مالقة يتحيّن فرصة مناسبة للانتقام من الابن ، وقد «غدت المملكة منذ ذلك الحين مشطورة إلى إمارتين عدوّتين ، لن تلبثا أن تتناهشا على مرأى من القشتاليّين المتهلّلين»[١] . واندلعت حرب أهليّة بين الابن وأبيه استمرت سبع سنين ، كان العدو الخارجيّ يغذّي أوراها ، إلى أن تمكّن من إضعاف الطرفين وإسقاط المملكة .

هذه هي الخلفيّة التاريخيّة التي حدّدت مسار الأحداث والشخصيّات ، في رواية «ليون الإفريقيّ» ، وبخاصة مصير عائلة «الوزّان» التي انصبّ اهتمام السرد عليها ، ولكنّها خلفيّة لها صلة قويّة بانهيارات كبرى شهدها حال المسلمين في الأندلس وسائر دار الإسلام ، فقد شاع الفساد الأخلاقيّ ، وانهارت مكانة

---

(١) ليون الإفريقيّ ، ص٢٧ .

الشعر ، وتوارت العلوم القديمة ، واضمحلّ أثر الدين ، ونقصت همم الرجال . وهو أمر لم يكن معروفًا من قبل في ربوع الأندلس ، وعلى هذا ارتسم شرطُ بداية وضع الشخصيّة في مفترق طرق ، بين نماذج مثاليّة عليا غائبة ، ونماذج واقعيّة حاضرة ، اتّسمت الأولى بالنزاهة والقوّة والحنكة ، فيما عانت الثانية الوهنَ والفساد والجهل . وكلّ ذلك أفضى إلى انهيار المملكة ، فشرع الإسبان في إخلاء الأرض من أهلها ، إمّا بتنصيرهم ، أو بطردهم إلى شمال إفريقيّة ، فكانا اجتثاثًا ممعنًا في شموليّته ، وكان نصيب أسرة الوزّان هو المنفى إلى الشمال الإفريقيّ .

انقطعت صلة عائلة الوزّان بمملكة عرفوها ، وعهدوا طبيعة الحياة فيها ، وأعيد ربط مصيرها بمملكة أخرى غريبة عليهم ، وانتقلت من قارّة إلى أخرى ، فغادرت فضاء ثقافيًا وسياسيًا أغلق دونها ، وفتح أمامها فضاء مجهول لا تعرف عنه شيئًا ، فبدأت رحلة تشرّد وغربة ، وينبغي عليها أن تتكيّف مع المتغيّرات التي نتجت عن ارتحالها من مكان إلى آخر . وحينما يقع تحوّل كبير على هذه الدرجة من الأهمّيّة في مصير العائلة ، فسيكون عليها البحث عن هُويّة جديدة ، وعلاقات جديدة ، ووطن جديد ، فيؤدّي ذلك إلى تفكّك الأواصر القديمة ، وظهور خِيارات فرديّة لم تكن معروفة من قبل ، ولا محالة فسيخبو نجم الآباء ، وينبثق نجم الأبناء . وذلك ما حصل لأسرة الوزّان ، وأدى إلى بروز شخصية «الحسن» في دور جديد مختلف عن دور أسلافه .

قرنت رواية «ليون الإفريقيّ» التشرّد بفقدان المكان ، وجعلت من الارتحال الدائم نزوعًا لا يرتوي في البحث عن فردوس مفقود في دار الإسلام أو في دار الحرب ، فبالخروج من الأندلس الذي اتّخذ صورة إبعاد غير مصرّح به ، انهار التماسك الموروث للعائلة ، وقد ظلّ الحسن الوزّان يتحاشى الاستقرار في مكان معيّن ، فطاف أجزاء كبيرة من قارّات العالم القديم ، لأنّه فقد مكانًا حميميًا ، ومستقرًا احتضن الأسرة والذاكرة ؛ فارتحاله الدائم في السرد يوازي إحساسًا مضمرًا بفقدان الأندلس .

ينتسب الحسن الوزّان إلى عائلة ميسورة[1] ، فقد كان أبوه وزّانًا معروفًا في غرناطة ، ولم يطرأ تغيير مباشر على أحواله بُعيد سقوط غرناطة بيد القشتاليّين ، إذ سُمح له بمزاولة عمله في المدينة بناء على الاتّفاق الذي قضى بحرّيّة التملك والعمل والمعتقد ، فكُفل ، مؤقّتًا ، الحال التي كانت قائمة قبل سيطرة الأسبان على المدينة ، ولكن سرعان ما سُنّت قواعد سياسيّة جديدة قامت على تخيير اليهود والمسلمين بين التنصّر أو الرحيل عن البلاد ، وهو اختيار جرى التلاعب فيه ، فأبعد الجميع عن الأندلس ، في نهاية المطاف . لكنّ عائلة الوزّان رحلت ، فضلاً عن ذلك ، لسبب مركّب على قاعدة لاهوتيّة ، فلا يجوز لمسلم أن يعيش في دار الحرب ، وعليه أن يشدّ رحله إلى دار الإسلام ، لأنّ «البقاء في بلد استولى عليه الكفار يحرّمه الدين تحريم الميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، وقتل الناس»[2] .

وعلى هذا حمل الأب عائلته الصغيرة ، وغادر إلى المغرب بعد مرور عامين على سقوط غرناطة ، وكان الحسن طفلاً في نحو الخامسة من عمره . فجأة وجدت الأسرة نفسها منفيّة عن بلادها ، وغريبة في مكان لم تتعرف عليه من قبل ، وإن كانت قد اختارت ذلك لأسباب دينيّة ، فقد استبقت النفي

---

(١) للتفصيل في معرفة حياة الوزّان ، انظر : عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيّين العرب ، بيروت-دمشق ، دار الفكر ،١٩٩٥ ص٦٢٧-٦٣٦ وإسماعيل العربيّ ، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البرّ والبحر ، الجزائر ، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب ، ١٩٦٨ ، ص١٦٩-١٧٤ . والمقدّمة العربيّة لكتاب الحسن الوزّان ، وصف إفريقيّة ، ترجمة محمّد الحجّي ، ومحمّد الأخضر ، بيروت ، دار الغرب الإسلاميّ ، ١٩٨٣ ، ج١ : ٥-٢٣ ، وقد عرف الحسن الوزّان بأسماء عديدة ، منها : يوحنا الأسد ، ليون الإفريقيّ ، جيوفاني ليوني ، يوهانس دو ميديتشي ، الغرناطيّ ، الفاسيّ ، الزيّانيّ . ولها ما يقابلها في بعض اللغات الأجنبيّة ، مثل :

Leo The African, hence Leo Africanus, Leone de Medicis, Jean Leon, Giovanni

(٢) ليون الإفريقيّ ، ص٨١ .

الإجباريّ الذي أصبح سياسة تبنّتها الدولة الإسبانيّة . فكان تزاحم المطرودين على أشدّه في مرفأ «المَريّة» ، حيث جرت وقائع المغادرة ، فلكي تدمغ الذاكرة بحدث استثنائيّ ، فينبغي أن تكون صفحة الطفولة بيضاء لم تلوّثها أحداث الماضي . وبالنزوح الجماعيّ لأسرة وشعب بدأ الحسن الوزّان بصوغ هُويّة متحوّلة لم تكتمل أبدًا .

اعترضت الحكاية الكبيرة التي رسمت كيفية نزوح المسلمين من الأندلس ، ومنهم أسرة الوزّان ، حكاية صغيرة مضادّة ، تخصّ الأسيرة الروميّة «أسمرلدا» ، فقبل سقوط غرناطة بسنوات قليلة عاد الأب محمّد الوزّان «ومعه فتاة مسيحيّة ذات شعر أسود مضفور ، اشتراها من جنديّ كان قد أسرها في غَزاة بجوار «مرسية» ، وقد سمّاها «وردة» ، وأسكنها حجرة صغيرة مطلّة على صحن الدار» . وكان الأب ولوعًا بها بعد أن اتّخذها خليلة إلى درجة فكّر في أن «يرسلها إلى إسماعيل المصريّ لتعليمها العود والرقص والكتابة مثلما يُفعل بمحظيّات السلطان»[1] فلكي تكتمل المتعة ، فلا بدّ من توافر شروط داعمة كالموسيقى ، والرقص ، والأدب .

وعلى إثر سقوط غرناطة كان المتاح أمرين : رجوع الذين أسلموا إلى نصرانيّتهم ، إذ انتفت الحاجة لذلك ، وتخيير المسلمين بين التنصير والبقاء في شبه الجزيرة ، أو نفيهم خارجها . وكان الوزّان الأب قد تزوّج الجارية المسيحيّة ، وأنجب منها طفلة سمّاها مريم ، وبعيد سقوط المدينة تصادف أن التقت أسمرلدا/وردة بأخيها «خوان» في مهرجان المدينة ، وهو جنديّ في الجيش القشتاليّ الذي احتلّ غرناطة ، فانتزعها من زوجها بعد أن أهانه ، معتبرًا أنها أسيرته ، ولمّا أخبره انها زوجته ، كان ردّه بأنه يمكن أن يحتفظ بها زوجة ، ولكن ينبغي أن يُعمّد على الفور ، وأن يبارك الزواج كاهن . تلك كانت المناسبة المزلزلة التي أشعرت الوزّان أنّ غرناطة قد سقطت فعلاً ، فجنّ جنونه ، فلا يريد التفريط لا بمعتقده

---

(١) ليون الإفريقيّ ، ص١٤ .

ولا بزوجته ، ولجأ إلى مفتكّي الأسرى باحثًا عن حلّ يحفظ له بالزوجة ، وحينما تمكّن من العثور عليها ، عجل مُغادرًا الأندلس بدعوى عدم استطاعة العيش في أرض الكفر . جرى تخريج قضيّة شخصيّة في إطار عامّ .

قدّمت قصّة أسمرلدا/وردة مثلاً مضاداً للتنصير والتهجير ، فقد تخطّت حبسة العرق والدين ، وانتمت إلى أسرتها ، فخاطرت واجتازت مع زوجها بحر «الزقاق» صوب المغرب . وهذا يفسّر لماذا عجّل محمّد الوزّان برحيله خلال ثلاثة أيام ، فقد كانت بانتظاره في ميناء «المرية» والتقيا مرّة ثانية ، فوق تلاطم الأمواج ، فأقلّهما مركب إلى العدوة الأخرى ، وتوجّه الجميع إلى فاس . وبانتهاء الحكاية الاعتباريّة للأب ، ظهر الوزّان الابن في فضاء السرد بوصفه شخصيّة تصقلها تجارب الاكتشاف والارتحال ، إذ تتوارى الشخصيّات الأخرى ، إلاّ على أنها عناصر سرديّة مكمّلة أو شارحة لأفعالها .

تبيّن للحسن الوزّان أنّه طفل مقتلع لم يبق له وطن في الأندلس ، واكتشف أن لأبيه زوجة «رومية» غير أمّه ، وبرفقة صديقه «هارون المنقّب» عرف أزقّة فاس وحماماتها ، فشكّلت التجارب الأولى في حياته رصيدًا مهمًّا في بلورة شخصيته . وأولى الصدمات الكبرى في مراهقته ضبطُ أبيه منغمسًا في علاقات شائنة مع العاهرات وتعاطي الخمور . فقد كان كثير التردّد على حانات فاس وحيّ المرسى ، وهو حيّ الدعارة في المدينة . وقع انفصال بين الابن والقيمة الرمزيّة للأبوّة ، وهذا مهّد لتأسيس النزوع الفرديّ في شخصيّة الوزّان ، إذ راح يشقّ مسار حياته بعيدًا عن الأسرة . وهي تجربة يكاد يمرّ بها كلّ رحّالة كبير . لم يكن الانفصال ميسورًا ، إنّما كان انشقاقًا مؤلمًا تدرّج به من التبعيّة إلى الاستقلال ، وخلال ذلك شهدت حياته صعاب المراهقة في فاس .

دشّن الوزّان ارتحاله بمرافقة خاله في سِفارة إلى تمبكتو ، فقطع بذلك صلته بفكرة الوطن البديل ، بعد أن أصبحت غرناطة نقطة نائية في الذاكرة ، وقاده الارتحال إلى قلب إفريقيّة ، ثم شمالها ، وإلى مصر ، ثم الحجاز حيث أدّى فريضة الحج ، وطاف في البحر المتوسط ، ثم اختطف ، وأرسل هديّة للبابا ليون

العاشر، فألحق في الحاضرة البابوية في روما شاعرًا، ومترجمًا، ومستشارًا بابويًا، وعُمّد نصرانيًا باسم «ليون»، فاطّلع بنفسه على الصراع بين البابوات، والأباطرة، وفضح التنافس بين الإمبراطوريّات.

وفي مراحل حياته كلّها لم يسمح الوزّان لنفسه أن يحبس في معتقد أو انتماء مغلق، ففلسفته قائمة على مبدأ الترحال، وعبور الثقافات، والأقاليم، والمعتقدات. وكانت خبراته تنموّ بالحوار والاكتشاف، فانتهى الأمر به وسيطًا بين الإسلام والمسيحيّة، إذ أسهم في صوغ صورة العرب والمسلمين في ثقافة النهضة الأوربيّة، وقد أجاد اللاتينيّة، والإيطاليّة، والعربيّة، وكتب فيها، وكان مستشارًا مأمون الجانب، تولّى تعليم العربيّة لنخبة من طلبة العلوم الدينيّة، وتولّى سِفارات مهمّة إلى القسطنطينيّة وسواها. وهنالك اكتسب هُويّة واسمًا جديدين، وعايش ثقافات وأقوامًا مختلفين عمّا درج عليه مدّة تناهز عقدًا من السنين.

حينما اجتاز البحر عائدًا من روما إلى تونس، ترك الوزّان/ ليون وصيّة رمزيّة لابنه ختم بها الرواية، قال: «أينما كنتَ فسيرغب بعضهم في التنقيب في جلدك وصلواتك. فاحذر أن تدغدغ غريزتهم يا بني، وحاذر أن ترضخ لوطأة الجمهور! فمسلمًا كنت أو يهوديًا أو نصرانيًا، عليهم أن يرتضوك كما أنت، أو أن يفقدوك. وعندما يلوح لك ضيق عقول الناس، فقلْ لنفسك أرض الله واسعة، ورحبة هي يداه وقلبه. ولا تتردّد في الابتعاد إلى ما وراء جميع البحار، إلى ما وراء جميع التخوم، والأوطان، والمعتقدات»[1]. وبهذه الوصيّة الثمينة ختم رحلة استمرت نحو أربعة عقود قضاها مرتحلاً ومتكشفًا.

انتظمت أحداث رواية «ليون الإفريقيّ» بما يمكن الاصطلاح عليه «البنية السرديّة الحوليّة»، لأنها اعتمدت الأحداث السنويّة الدوريّة، وبها سمّي كلّ فصل من فصولها التي جاءت في كتب أربعة، هي: غرناطة، وفاس، والقاهرة،

---

(١) ليون الإفريقيّ، ص٣٨٩.

ورومة . وكشفت هذه البنية الحوليّة التطوّر الفكريّ العامّ للشخصيّة خلال أربعين عامًا في رحلة حول البحر الأبيض المتوسط ، فانطلقت من غرناطة ، وأكملت دورتها حول البحر برحلة طويلة شبه متعرّجة ، انتهت بها في رومة ، ثم تونس . وبان خلال تلك الرحلة مجمل الأحداث الكبرى التي عرفها العالم في نهاية القرن الخامس عشر الميلاديّ ، والعقود الأولى من القرن السادس عشر ، وفي مقدمتها انتهاء الوجود العربيّ-الإسلاميّ في الأندلس ، وظهور دويلات هزيلة في شمال إفريقيّة ، واحتلال الأسبان والبرتغاليين معظم الضفاف الجنوبيّة للبحر من شمال المغرب إلى طرابلس في ليبيا ، مرورًا بوهران والجزائر ، ثمّ انهيار دولة المماليك في مصر على يد الإمبراطوريّة العثمانيّة الطالعة ، وصراع هذه مع الممالك في شرق أوربّة ووسطها ، بما في ذلك تهديد «فيينّا» ، وأخيرًا اجتياح البروتستانت الألمان من أتباع المصلح «لوثر» مدينة روما ، ثم الحروب الدمويّة بين الإمبراطوريّات الإسبانيّة والفرنسيّة ، وخلال كلّ ذلك كان الوزّان/ ليون في قلب الأحداث ، فحيثما ذهب كانت سِفاراته متواصلة إلى الدول والإمبراطوريّات .

ظلّ الوزّان/ ليون يطوف أرجاء دار الإسلام دونما صعاب تصدّه عن تحقيق أهدافه ، إلى أن اختطف ، وسيق إلى دار الحرب ، وسرعان ما عمّد تابعًا نصرانيًا للبابا ، فتلاشى الاختلاف الثقافيّ الفاصل بين الدارين . وإذا كانت أسرته قد غادرت غرناطة لتعذّر وجودها في دار الحرب ، فلم يكن ذلك ليثنيه عن البقاء في حاضرتها «روما» بعد أن تحوّل إلى النصرانيّة ، وانخرط في خدمة البابا ، وتلاشى النزوع في أعماقه للعودة إلى الدار الأولى ، بل إنّه لم يغادر إلى تونس ، في نهاية المطاف ، إلاّ هربًا من العصابات السوداء الجرمانيّة ، التي غزت روما تريد الانتقام من البابويّة الفاسدة ، كما رآها لوثر ، الذي سعى إلى إصلاح الكنيسة بالعودة إلى مبدأ الإيمان التقوي الأصليّ للمسيحيّة قبل أن يستأثر بها بابوات روما .

وكان الارتحال هو المحفّز السرديّ لقبول الاختلاف الذي أخذ به الوزّان/

ليون ، فكلّما مضى في ارتحاله انكشف أمامه تنوّع العالم ، واختلاف العقائد ، بل وهشاشة الفرضيّات التي تقوم عليها الحروب والمنازعات ، فلقد نفيت أسرته من غرناطة على خلفيّة دينيّة ، وغادر روما على خلفيّة صراع مذهبيّ . وبين هاتين المرحلتين ، طوّف في دار الإسلام باسمه الأول ، وبان له التنوّع الثقافيّ والدينيّ حيثما وصل . فقد عثر على بقايا النصرانيّة في المغرب ، وكان الوجود اليهوديّ ظاهرًا فيها ، وفي مصر أمضى طرفًا من زيارته في بيت قبطيّ وضعه تحت تصرّفه . ولم تخف عنه الأصول المسيحيّة البعيدة للمماليك ، وحينما أُلحق بالبابا لم تطف على سطح السرد كراهية ضد المسلمين ، إنّما كان الذعر مصدره أمواج الإصلاح البروتستانتيّ التي هبّت من ألمانيا ونهبت روما . ولم يحل ذلك دون ارتحاله في داري «الحرب» و«الإسلام» ، سواء بوصفه رحّالة أم مبعوثًا للسلطان التركيّ ، أم موفدًا لبابا الفاتيكان ليون العاشر .

عبر الوزّان/ ليون الحدود الرمزيّة للعقائد في نهاية القرون الوسطى وبداية العصر الحديث دونما تعثّر ، فلم يمانع حينما جرى تنصيره وتعميده ، وما لاحقه ذلك الإحساس المؤلم بالانتقام ، لأنّ أسرته تركت غرناطة على خلفيّة نزاع دينيّ ، فكلّ ذلك لم يستأثر إلاّ بإشارات خاطفة ، إذ شُغل بصوغ ذاته ، وخوض تجربة الحياة المتنوّعة ، وظلّ ينزع إلى التغيير عبر الارتحال ، فأكمل دورة تجاربه وهو في الأربعين ، عابرًا أهمّ هُويّتين في تلك الحقبة : الإسلام والمسيحيّة . فلا غرابة أن تبدأ الرواية بنصّ يفتح الأفق كاملاً أمام هذه الفكرة : «خُتنتُ ، أنا حسن بن محمّد الوزّان ، يوحنّا- ليون دو مدشيتي ، بيد مزيّن وعمّدت بيد أحد البابوات ، وأدعى اليوم «الإفريقيّ» ، ولكنّني لست من إفريقيّة ولا من أوربّة ولا من بلاد العرب . وأُعرف أيضًا بالغرناطيّ والفاسيّ والزيّانيّ ، ولكنّني لم أصدر عن أيّ بلد ، ولا عن أيّ مدينة ، ولا عن أيّ قبيلة . فأنا ابن السبيل ، وطني القافلة وحياتي هي أقلّ الرحلات توقّعًا . لقد عرف معصماي على التوالي دغدغات الحرير وإهانات الصوف ، وذهب الأمراء وأغلال العبيد . وأزاحت أصابعي آلاف الحجب ، ولوّنت شفتاي بحمرة خجل آلاف العذارى ، وشاهدت عيناي

احتضار مدن ، وفناء إمبراطوريّات . ولسوف تسمع من فمي العربيّة ، والتركيّة ، والقشتاليّة ، والبربريّة ، والعبريّة ، واللاتينيّة ، والإيطاليّة ، لأنّ جميع اللغات وكلّ الصلوات ملك يدي . ولكنّني لا أنتمي إلى أيّ منها . فأنا لله وللتراب ، وإليهما راجع في يوم قريب»[1] .

رفض الوزّان/ ليون أن يُحبس في هُويّة واحدة ، فحدّ بذلك من فكرة الانكفاء داخل معتقد ، ووفّر له مسعاه في عبور أطراف من القارّات الثلاث فرصة للغوص في ثقافات عصره ، فانتهى وسيطًا بينها ، ومكّنه ارتحاله حول البحر المتوسط أن يعرف الشعوب المحيطة به ، وقد استثمرت المادّة التاريخيّة ، فأعيد صوغها سرديًا لتضع في قلب الأحداث شخصًا قاده فضوله الثقافيّ للتورّط في أشدّ الأحداث حساسية بين الإمبراطوريّات في عصره ، فخرج منها مشبعًا بتجربة منحته رؤية أكثر شمولاً للعالم ، ممّا لو كان حبس نفسه في مكان واحد ، ومعتقد واحد ، ولغة واحدة ، واسم واحد .

٤. مخطوط سمرقند:

لم يكن غريبًا أن يبرز المتن السرديّ بكامله في رواية «ليون الإفريقيّ» شخصيّة تاريخيّة كالحسن الوزّان ، فينقلها من مستوى الواقع التاريخيّ في المنعطف الواصل بين القرنين الخامس والسادس عشر الميلاديّين إلى مستوى الخطاب السرديّ في نهاية القرن العشرين ، فذلك هو «التخيّل التاريخيّ» الذي يتمدّد فوق وقائع التاريخ ، فيلامسها ولكنّه لا يلتصق بها ، بل يردم الهوّة الفاصلة بين المادّة التاريخيّة والمادّة المتخيّلة ، ولكن يبدو من الغريب أن يُكتب تاريخ سرديّ لمخطوط «رباعيّات الخيّام» يتقصّى أمرها طوال تسعة قرون ، فتكون تجربة عمر الخيّام الشعريّة والحياتيّة خلفيّة لحبكة تنتظم حول رباعيّاته ، كما ظهر ذلك في رواية «سمرقند» .

---

(١) ليون الإفريقيّ ، ص٩ .

كان عمر الخيّام شخصيّة باهرة في تاريخ فارس في القرن الحادي عشر الميلاديّ، إذ جمعته تجربة التعلّم مع شخصيّتين سيكون لهما دور كبير في ذلك التاريخ، هما: نظام الملك، وزير السلاجقة، وحسن الصباح، زعيم فرقة الحشّاشين، وقاد الثلاثة وعد الشراكة بالثروة حينما كانوا طلابًا للعلم، وما أن أصبح نظام الملك وزيرًا نافذًا، حتى كَفى الخيّام حاجته للمال بمنحة دائمة كان يتلقّاها من خزينة بيت المال في نيسابور، وجعل من الصباح عينًا من عيون السلطان. لكنّ نوازع الحياة ما لبثت أن فرّقت بينهم، فتسبّب الصباح باغتيال نظام الملك، حينما انتهى زعيمًا فاتكًا للإسماعيليّين في قلعة أَلَموت، وكان القتيل قد عارض طموحه في تكوين دولة فاطميّة تمتدّ إلى بلاد فارس والعراق حيث نفوذ السلاجقة، وبينهما كان الخيّام حافظًا للودّ والصداقة والعهد، متنقّلاً بين نيسابور وسمرقند وأصفهان وبخارى، ينظم رباعيّاته، مستمتعًا بحياته، وقد انهمك في الرياضيّات، والفلك، والعشق.

وجد الخيّام نفسه في خضمّ صراع إمبراطوريّ، ووسط شبكة معقّدة من الوشايات والاغتيالات التي لا نهاية لها، بين خصوم تشرّبوا بالدم على خلفيّات مذهبيّة وعرقيّة مثل حسن الصباح، ونظام الملك، وملكشاه، وتركين خاتون، وجهان، فأمواج الصراع تتلاطم حوله، وهو لا يفتأ يتأمّل كلّ مساء صفحة السماء من مرصده الفلكيّ، فكأنّها قد أصبحت مخطوطته التي عليها سوف يدوّن رباعيّاته، لكنّه عصيّ عن الانحياز إلى طرف، فلم يقترب من فلسفة القتل، ولم يأخذ بها، وظلّ عنيدًا ومحايدًا، ولم ينكث بوعده لنفسه ولغيره في أن يحافظ على استقامة الشاعر والعالم، وذلك أمر يرتقي إلى درجة المحال في صراعات السلاطين والولاة في القرون الوسطى، فقد صرف اهتمامه إلى رباعيّاته الشعريّة. وجاءت رواية «سمرقند» لتتخيّل كيفيّة نموّ مخطوط الرباعيّات والظروف الحاضنة لكتابتها، ثم تتتبّع مصيرها عبر القرون، وانتقالها من الشرق إلى الغرب.

عرفت رباعيّات الخيّام (غياث الدين أبي الفتوح عمر بن إبراهيم الخيّام،

حوالي ٤٣٦-٥١٧هـ /١٠٤٤-١١٢٣م) بنظمها المحكم ذي الموضوع التأمّليّ في شؤون الدنيا والآخرة ، وفيها نبرة شكّ لا تخفى ، يستبطنها التهكّم العميق الغامض ، والدهريّة الصريحة ، وبذلك رجح رأي المتشدّدين بأن صاحبها متزندق غير آخذ بالإيمان القويم ، ولكنّها في عمقها تأمّلات شعريّة لمفكّر انفتح أمامه مجال التخيّل الخصب ، وارتسمت في خاطره الأسئلة الكبرى عن الحياة والموت ، فكان يلوذ وسط أعماله الفلكيّة والرياضيّة بنفسه في ومضات شعريّة من أربعة أشطر ، ثالثها غير مقيّد بالقافية ، وفيها يحثّ الخيّام نفسه على الإغراق في المتعة ، والتأمّل في العبرة من الوجود .

حينما تؤخذ الرباعيّات باعتبارها مدوّنة شعريّة خطّتها شكوك العصور الوسطى ، وتلاشت الأدلّة على نسبتها بتمامها إلى الخيّام ، فسوف تعوم الريبة فوق أبياتها ، وتتضارب المقاصد في ثناياها ، وفيها أجمل الشاعر رؤيته لنفسه وللعالم بمقطّعات مكثّفة ، أعاد فيها تعميق إحساسه بالمتعة ، فلاحت صورة شاعر ما انفكّ يسعى إلى ملذّات لا تنتهي في هجاء مبطّن للتقويّة القدريّة ، التي اقترحها اللاهوت ومسلّماته . وفي كلّ مرّة تقترح الرباعيّة مقصدًا ، وتترك مغزى ، ثم ما تلبث رباعيّة أخرى أن تفتح للمعنى العامّ دربًا جديدًا . ومدار الرباعيّات ارتشاف متع الحياة بلا تهيّب ، بل بتقريظ يمجّدها ، ولا يبخسها ، ويدفع بها ، أحيانًا ، بدواعي الاستمتاع إلى حافة العدميّة .

وبهذا تكون الرباعيات قد رسمت صورة شاعر مغرق في الفرديّة الرفيعة التي لا تعرف الامتثال لمعتقد ، ولا الانصياع لمذهب ؛ فبطرحها مبدأ اليقين والتسليم الأعمى إلى الوراء ، جعلت من الحياة الدنيويّة مأثرة لا ينبغي أن يجافيها الإنسان ، ناهيك عن شاعر وعالم وضع نفسه في مدار الكلّيّات الكبرى ، حيث يدفع الشعر بأمواج الخيال ، ويفتح العلم أبواب الحقائق . ولم يجانب الصواب الشاعر الفرنسيّ «غوتيه» ، حينما قال إن الرباعيّات أقرب ما تكون إلى «البريق المفاجئ الذي يضيء عتمات الفلسفة» .

حدّدت الرباعيّات أكثر من غيرها ملامح شخصيّة صاحبها القادم من

أواسط آسيا ، حيث نيسابور وسمرقند وأصفهان ، فقد خاطر بسمعته العلميّة والأدبيّة ، كي لا يغالط أحاسيسه وأهواءه ، وهذه هي المصالحة مع النفس التي تقتضي تخريب الأوهام الكبرى ، والتفاعل مع المسرّات إلى درجة أوهمت مريديه بمعانٍ عميقة شكّلت لبّ التصوّف الفعّال . وقد اكتسبت شهرتها لما انطوت عليه من سحر كثيف ، وسبك مميّز ، وصنعة رفيعة الشأن ، إذ تشرّبت بتراث الشعرين الفارسيّ والعربيّ في إيقاعاته ومعانيه ، ووظّفت تقنيّات الإيقاع فيهما ، ولئن بوّأت صاحبها مكانة رفيعة الشأن ، فإنّها ظلّت عبر القرون تشع بإيحاءات لا متناهية ، وهي تستجلب تأويلات كثيرة في ظروف زمانيّة ومكانيّة متباينة ، فتلهم الشعراء ، وتغوي النقّاد بمعانٍ لا تحبس نفسها في الشعر ، حسب ، بل في الرؤية الكلّيّة للعالم ، وإلى ذلك كانت مصدر استفزاز دائم لرجال الدين . فلا غرابة في أن يعبر بها نفَس الخيّام إلى الجميع ، ويخيّم بظله على فلسفة المتعة ، فيكون هاديًا لشعراء المجون ، وفلاسفة اللذّة ، فتلك هُويّته المرنة التي تحيل على حقبة ثقافيّة مزدهرة ، لم تتنكّب لرهانات الحياة ومتعها .

وقد التزمت الرباعيّات نظامًا إيقاعيًا متّصلاً بـ«الدوبيت» في حاضنته الثقافيّة الفارسيّة ، وهو قالب شعريّ جديد ظهر أيضًا في الشعر العربيّ في نوع من الخروج على التقاليد الإيقاعيّة الكبرى ، التي شرعها الخليل بن أحمد الفراهيديّ ، وسرعان ما طوّرت الرباعيّات شكلاً شعريًا له قواعد ثابتة أخذت في الحسبان العلاقة الوثيقة بين المعنى والمبنى . فهي قول شعريّ كثيف له مركز دلاليّ مشعّ ، وفيها يحوم الشاعر حول مفهوم اللذّة ، مصرّحًا بنهمه ، معلنًا دهريّته في فضاء فارسيّ يعبق بالخمرة والموسيقى والدلال ، فيتلاشى الخوف ، ويتوارى اللوم ، وبالمسلّمات تستبدل الشكوك في مقاصد يلفّها الغموض ، لكنّها مؤثّرة فلا سبيل للتغاضي عنها ، وتكاد تماثل خمريّات أبي نواس في الأدب العربيّ ، لكنّها جاءت في إطار أكثر إحكامًا ، وصاحبها قصد أن يقوم بتمثيل تجربته العقليّة والذوقيّة والحسّيّة ، بضرب من الشعر الجريء الذي يعوم على طبقة متشابكة من الإيحاءات ، فترحّلت في ربوع فارس ، وتخطّت حدود

الثقافة القوميّة، وطافت في أرجاء العالم كافّة. وكان أن أصبحت موضوعًا للمحاكاة، بل للنحل، والوضع، فتطوّرت في حياة شاعرها وبعد غيابه، وذلك ما حاولت رواية «سمرقند» أن تتبع وقائعه في دمج بين المرويّات التاريخيّة والتخيّلات السرديّة.

٥. شاعر دهريّ وصراع إمبراطوريّ:

بدأت حكاية الرباعيّات بالصورة الآتية: «في أعماق المحيط الأطلسيّ كتاب، وقصّته هي التي سأرويها»[(١)]. ذلك ما صرّح به بنجامين لوساج، آخر من آل إليه أمر المخطوط، فهو نسخة فريدة فقدت ضمن ما كانت تحمله الباخرة «تيتانك»، حينما غرقت في ١٤ إبريل/نيسان ١٩١٢ في عُرض المياه قبالة الأراضي الأميركيّة. أبدى لوساج حزنًا لفقدان ذلك الأثر النفيس، «مذّاك زاد تسربُل العالم بالدم والظلّ يومًا إثر يوم، وأصبحت الحياة لا تبتسم لي قطّ. وكان عليّ أن أبتعد عن الناس كيلا أصغي إلى غير صوت الذكرى، ولكي أداعب أملاً ساذجًا، رؤيا ملحّة: غدًا سيُعثر عليه. وإذا كان صندوقه المصنوع من الذهب يحميه، فسوف يبرز من الظلمات البحريّة، وقد اغتنى قَدَرُه بمغامرة جديدة، ولسوف تستطيع بعض الأصابع ملامسته وفتحه، والإيغال فيه؛ وتتابع عيون مأسورة من هامش إلى هامش وقائع مغامرته، فتكشف الشاعرَ وأبياته الأولى وسكراته الأولى ومخاوفه الأولى وفرقة «الحشّاشين». ثم تتوقّف غير مصدّقة أمام رسم بلون الرمل والزُمُرّد»[(٢)].

لا يحمل المخطوط تاريخًا، ولم يوقّع عليه الشاعر، إنّما فقط وردت كلمة «سمرقند»، وهي «أجمل وجه أدارته الدنيا يومًا نحو الشمس». وقد رصد مدخل الكتاب أحداث الرواية كلّها، ورسم إطارًا للأحداث والشخصيّات

---

(١) أمين معلوف، سمرقند، ترجمة عفيف دمشقيّة، بيروت، دار الفارابيّ، ط٦، ٢٠٠٨، ص٩.

(٢) م.ن، ص١٠.

وللخلفيّة الزمانيّة والمكانيّة الحاضنة لكلّ شيء، وجاء المتن السرديّ لملء الفراغات المنسيّة التي مثّلتها حياة الخيّام، وكتابة رباعيّاته. ثمّة تعقّب عبر التاريخ استمرّ عدّة قرون لمخطوط التهمته أمواج المحيط. ذلك أمر جلل يقتضي العودة إلى سمرقند التاريخيّة لبيان كيفيّة ظهور المخطوط وفقدانه.

يتألّف الكتاب الغريق من مجموع من الأوراق الصينيّة البيضاء بملمس الحرير، أكثر من مائتين وخمسين ورقة متغضّنة يلفّها جلد خشن، ومدعم من جوانبه بشكل يشبه ذيل الطاوس، صنعه ورّاق يهوديّ بناء على طلب قاضي قضاة سمرقند أبي طاهر. لا توجد في المجموع الورقيّ قصائد ولا رسوم ولا تعليقات ولا حواشٍ ولا زخارف، بل صفحات خالية تنتظر من يكتب عليها. أهداه للخيام القاضي أبو طاهر، حينما جيء به مكبّلاً من طرف الجماعات الدينيّة الغالية بتهمة الزندقة، كونه مشتغلاً بالكيمياء، وبدل أن يعاقبه صرف الغلاة عنه، وأبقاه وحيدًا معه، ثم قال له «احتفظ بهذا الكتاب. وفي كلّ مرّة يتشكّل فيها بيت من الشعر في خاطرك ويقارب شفتيك ساعيًا للخروج، فاكتبْه بلا تحفّظ واكتبه في هذه الأوراق التي ستبقى طيّ الكتمان»[1]. لم يكن كتابًا، إذ لم يخطّ عليه شيء بعدُ ليكتسب هُويّته، ولكن ما أن أصبح بحوزة الخيّام حتى بدأ يتشكّل بوصفه كتابًا، فكلّ رباعيّة تدوّن على أوراقه المتغضّنة كانت ترسّخ من تلك الهُويّة.

أخذ الخيّام بالوصيّة ما تبقى له من عُمْر، فقد وضع أبو طاهر تحت تصرّفه مشروعًا لتدوين رباعيّاته، ولم يطلب منه إلاّ أن يفكّر فيه وهو يدوّن تلك الخطرات الشعريّة، وبذلك فقد وهب الحياة لأكثر أسرار تاريخ الآداب استغلاقًا، ففي طيّات ذلك المخطوط تنامت الرباعيّات، ثم ظلّت مدفونة «مدة ثمانية قرون قبل أن يكتشف العالم شعر عمر الخيّام الرفيع، وقبل أن تبجّل

---

(١) سمرقند، ص٢٦.

الرباعيّات على أنها أكثر الأعمال طرافة على مرّ الزمن»[1] . لم يحرّر القاضي المتهمَ ، ولم يرمِه في المعتقل ، إنّما وضعه في مقصورة خشبيّة فوق تلّة في بيته ليكتب فيها ، فطردت هذه الضيافة الغريبة النوم عنه ، وظلّ ساهرًا يراقب المنضدة الواطئة ، وعليها قلم ، ودواة ، ومصباح مطفأ ، ثم الصفحات البيض المفتوحة بانتظار أن يضع عليها الخيّام أولى رباعيّاته .

مرّ زمن قبل أن يدوّن الخيّام شيئًا في دفتر أبي طاهر . فقد شُغلت سمرقند بتهديدات السلاجقة ، وأُلحق الخيّام في بلاط الخان «نصر» بفضل القاضي الذي عرض عليه رعايته ، ثم اقتحمت حياته أرملة طروب تدعى «جهان» ، فكانا يمضيان الليل معًا في مقصورة الخيّام . وحينما نجح الشاعر في نظم رباعيّتين ، عرفت «جهان» بالأمر ، وهي شاعرة أيضًا ، فندّت عنها صيحة استنكار أشبه ما تكون بزفرة احتقار ؛ فالرباعيّات «فنّ أدبيّ ثانويّ خفيف ، بل سوقيّ ، يليق أكثر ما يليق بشعراء الأحياء الوضيعة» ، فلا يجوز للخيّام نظم رباعيّات لا قيمة لها في تاريخ الأدب . ثم حذّرته بأن يتحاشى إطلاع الخان على شيء ممّا كتب ، فهو لا يقدّر هذا النوع من الشعر ، ولا يرعى أصحابه ، وإذا ما جازف عمر ووضع الرباعيّات بين يديه ، فلن يدعوه قطّ للجلوس معه على سرير الملك بوصفه شاعرًا ذا شأن . لم يخطر ببال الخيّام كلّ ذلك ، إذ لم يتمرّس في أن يكون شاعرًا في بلاط أحد كما هو أمر «جهان» ، فجاء ردّه عليها «ليس في نيّتي تقديم هذا الكتاب إلى أيٍّ كان ، ولا أرجو أن أجني منه أيَّ ربح ، ولا أملك شيئًا ممّا يطمح إليه شاعر من شعراء البلاط»[2] .

كان الخيّام عزوفًا عن طلب المجد من غير نفسه منذ بداية أمره ، وقد شغل باكتشاف ذاته وباكتشاف العالم . لكنّ حدثًا جللاً انتزعه من تأمّلاته ، وهو ظهور الوزير «نظام الملك» والداعية «حسن بن الصباح» . الأوّل بوصفه حاكمًا

---

(١) سمرقند ، ص٢٩-٢٧ .

(٢) م .ن ، ص٧٦ .

حصيفًا ، والثاني باعتباره قاتلاً محترفًا ، ثم نشوب النزاع بينهما على الرغم من العهد الابتدائيّ الذي اتفقا عليه في زمن الصبا . حدث ذلك في «أصفهان» حيث انتهى الأمر بالخيّام ، فنتج عنه تغيير كامل في أسلوب حياته ، إذ فقد حُماته الكبار في خضمّ الصراع الدمويّ على الحكم ، فأصبح طريدًا يدوّن بين وقت ووقت في هذه المدينة أو تلك رباعيّة وأخرى على صفحات مخطوطته .

وكان أن صار أحد حرّاس نظام الملك واسمه ورطان ، مريدًا له بعد مقتل مولاه ، فلازمه ملازمة القرين مخلصًا على أمل أن يقوده الخيّام دون أن يقصد إلى قلعة حسن الصباح للانتقام منه ، لكونه تسبّب في قتل سيّده ، لكنّ مصاحبته للشاعر أحالته تابعًا مخلصًا ، ثم شارحًا لرباعيّاته ، وساردًا لسيرته في حواشٍ تركها على هامش المخطوط ، فأصبح بذلك مؤرّخًا للرباعيّات التي كانت تنموّ بتطواف الخيّام في دار الإسلام ، وكان معه حينما تلقّى الخيّام وهو في «مَرْوَ» دعوة من حسن الصباح ليقيم معه محميًا في قلعة «أَلَمُوت» . وفي موقف ملتبس دفع ورطان حياته ثمنًا لحواشيه على رباعيّات مولاه . وانتهى الأمر باختطاف الكتاب والاحتفاظ به في القلعة ، وذلك في محاولة لإغراء الخيّام بتعقّب رباعيّاته إلى حيث أصبحت .

ماذا يفعل الشاعر وهو في منأى عن رباعيّاته؟ قرّر أنّه «لن يسعى أبدًا للاحتفاظ بأثر عن المستقبل ، لا مستقبله هو ، ولا مستقبل قصائده»[1] . فقفل عائدًا إلى نيسابور مسقط رأسه . وهنالك قرّر «التوقف عن الكتابة» . حينما يمتنع شاعر مثله عن الكتابة ينبغي أن يموت ، وكان كذلك ، وهو يقرأ كتاب «الشفاء» لابن سينا . فقد توفي في نيسابور عن أربع وثمانين سنة . وكان قد تنبأ قبل موته بعشرين عامًا بأن قبره سوف يكون في «مكان تَنثر فيه ريح الصّبا الأزهار في كلّ ربيع»[2] . وقد كان . وبموته شقّ ديوانه طريقه للحياة ، فقد وصل إلى

---

(١) سمرقند ، ص١٨٤ .

(٢) م .ن ، ص١٨٥ .

قلعة «ألَموت» لكن حسن الصباح أبى أن يودعه في المكتبة الكبرى للقلعة ، إنّما حفظه في منزله ، «داخل مشكاة محفورة في الجدار ومحروسة بشبكة ثخينة من المعدن» .

وحينما توفّي الصباح عن نحو تسعين عامًا ، لم يجرؤ خليفته الإقامة في عرينه ، ولم «يجسر على فتح الشبكة العجيبة» التي يقبع فيها الكتاب محبوسًا ، ولجيل آخر لم يغامر أحد فيقترب إلى ملاذ المخطوط ، حتى ظهر أحد الأحفاد المتمرّدين على تعاليم الجدّ الكبير ، فخرق قدسيّة المكان وانتزع المخطوط ، ثم نفض عنه الغبار وتأبّطه ، وعكف في بيته يقرأ رباعيّاته ، ويعيد القراءة ، وبتأثير منها حرّر أتباعه من نواهي الشريعة ، معلنًا يوم الخلاص من تركة المؤسّس الصباح ، ثم أمر بإجلال المخطوط بوصفه كتابًا عظيمًا من كتب الحكمة ، وعَهد إلى بعض الفنانين بزخرفته : برسوم بالزيت وزخارف وصندوق من الذهب المنقوش المرصّع بالحجارة الكريمة ، بل إنّه أصدر أمره «بمنع نسْخه حفاظًا على فرادة النسخة التي أصبحت بحوزته» .

وكان الكتاب موضوعًا على الدوام فوق منضدة واطئة من خشب الأرزّ في الغرفة الداخليّة الصغيرة التي يعمل فيها قيّم المكتب . وهناك ، تحت مراقبة هذا القيّم المتعالية ، أتيح للمحظوظين فرصة الإطلاع عليه . وحينما شاع أمره بوصفه كنزًا للحكمة ، وقع ما يعدّ من خصائص الثقافات الشفويّة ، فقد «استُظهرت عدة رباعيّات أخرى وأُنشدت وردّدت ولحق بها التحريف والتغيير . بل لقد شوهدت في تلك الحقبة ظاهرة من أغرب الظواهر : كان الشاعر إذا نظم رباعيّة قد تجرّ عليه المتاعب نسبها إلى عمر ؛ وهكذا اختلطت مئات الرباعيّات المنحولة بـ«رباعيّات الخيّام» حتى غدا مستحيلاً ، في غياب المخطوط تبيُّن الحق من الباطل»[1] .

آخر ما انتهى إليه أمر المخطوط أنّه حفظ في قلعة الحشّاشين ، فصار محلّ

---

(١) سمرقند ، ص١٩١-١٩٢ .

تنازع ، إذ كلّ يريد الاستئثار به ، وحينما ترجم إلى اللغات الحديثة في القرن التاسع عشر ، أصبح الموضوع الأثير في الثقافة العالميّة ، فتتبّع الأصل أميركيّ من أمّ فرنسيّة ، يدعى «بنجامين عمر لوساج» للحصول عليه من فارس ، وحينما حاز عليه كان مصيره الغرق ، فلا يعيش كتاب استبطن ملذّات الشرق في سياق لا صلة له به .

من أجل تتبّع نموّ الرباعيّات في حياة الخيّام ، ثم الظروف المصاحبة لضياع المخطوط بعد ذلك ، انشطرت المادّة السرديّة إلى كتلتين كبيرتين : أولاهما عنيت بحياة الشاعر وعصره في القرن الحادي عشر ، وثانيتهما بكيفيّة العثور على المخطوط ، وقد عَرضت الاثنتان لأحوال بلاد فارس في حقبتين فاصلتين من تاريخها الوسيط والحديث . وإذا كانت المرحلة الأولى تصوّر تكونّ الرباعيّات وحياة الخيّام ، فتعتمد زمنًا متصاعدًا ، فان المرحلة الثانية تقوم على زمن متراجع يبدأ في مطلع القرن العشرين ، في بحث محموم عن ذلك المخطوط منذ اختفى من قلعة أَلَموت .

وكما ظهر المخطوط في القسم الأوّل من الرواية وهو ينمو ، ظهر في القسم الثاني وهو يجتذب إليه شخصيّات تروم امتلاكه . وقد لعب المخطوط في الحقبتين دور الناظم لأحداث تاريخ فارس ، ففي الماضي حامت في فضاء السرد شخصيّات مثل : نظام الملك ، وعمر الخيّام ، وحسن الصباح ، وجِهان ، وظهرت مدن مثل : نيسابور ، وسمرقند ، وأصفهان ، ومرو ، وفي الحاضر تقاطعت خطى شخصيّات كثيرة ، مثل : جمال الدين(الأفغاني) ، وبنجامين عمر لوساج ، وشيرين ، وباسكرفيل ، وفاضل ، وظهرت مدن مثل : تبريز ، وطهران ، وإسطنبول ، وباريس . ولكنّ جميع الشخصيّات والمدن انتظمتها حكاية المخطوط الذي ما برح يجتذب حوله أحداث التاريخ ، وأفعال الشخصيّات .

بدا القسم الأوّل من رواية «سمرقند» تأمّليًا ، قُدّمت أحداثه بمشاهد سرديّة متتابعة ، كشفت تداخل الوقائع التاريخيّة على خلفيّة الصراع السياسيّ والمذهبيّ في بلاد فارس ، وفيها ارتسمت الأطر الكاملة لحياة الخيّام ، ونظام

الملك، وحسن الصباح، ثمّ انهيار جانب من العهد بينهم، أمّا القسم الثاني فمغامرة رجل أمريكيّ يسعى للحصول على المخطوط، وهي مغامرة مشبعة بنظرة استشراقيّة التقطت فقط ما تريده، إذ اختزلت فارس إلى شعب خامل تتلاعب به القوى الكبرى، وهو يقبع في سبات تامّ، إلاّ من أفراد يتذمّرون من ذلك بدواعي محاكاة الحداثة الغربيّة، فيلوذون بالغربيّين لوضع حدٍّ لخمول شعبهم الذي أصبح موضوعًا للصراع الإمبراطوريّ الروسيّ والإنجليزيّ والعثمانيّ، وقد ظهر الأميركيّ منقذًا سواء كان الراوي لوساج أم المعلّم باسكرافيل أم مورغن شوستر الذي انتدب مسؤولاً عن تنظيم الماليّة في بلاد فارس.

تجلّت النزعة الاستعلائيّة في ابتكار إطار سرديّ جعل الشخصيّات الفارسيّة تابعة للغربيّة في جميع الأحداث ومنقادة لها، وانتهى الأمر بالأميرة شيرين حفيدة الشاه المخلوع، إلى أن تصبح عشيقة ذليلة للوساج، وتهرب معه من إيران إلى أميركا على ظهر الباخرة «تايتنك»، حيث تحصل واقعة الغرق، فينجوان بقارب إنقاذ، ويضيع المخطوط. لم يتمكّن لوساج من هضم المغامرة كلّها على أرض فارس، وحصوله على المخطوط والأميرة واصطحابهما إلى أميركا، بوصفه منقذًا لشعب وتراث، فتساءل إن كان وجود شيرين هو «ثمرة كوابيسي الشرقيّة؟»[1]. وانتهى الأمر باختفاء الأميرة وغرق المخطوط. وانه لمصير تراجيديّ لأفراد وجماعات تتنازع على الملكيّة الرمزيّة لتراث عالميّ مشاع.

اقترح أمين معلوف توازيًا بين مصير الخيّام، ومصير رباعيّاته، في إطار سرديّ كشف التلازم بينهما مثلما كشف الافتراق. ظهر التلازم في المادّة التاريخيّة المتخيّلة التي أعاد السرد تشكيلها لتكون قوام الأحداث في الرواية، وظهر الافتراق في الحبكة التي تتبّعت ما آل إليه مصير الخيّام ورباعيّاته، فإذا كان قد دفن في أواسط آسيا، فقد غاص مخطوط رباعيّاته في أعالي المحيط الأطلسيّ. ولكن على خلفيّة فقدانه جرى كشف حال الإمبراطوريّة الفارسيّة

---

(١) سمرقند، ص٣٧٤.

في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ، فالمخطوط الضائع جرّ خلفه سيلاً من الأحداث التاريخيّة ، وإذا كانت الرباعيّات قد تكوّنت في دار الإسلام فقد ابتلعتها دار الحرب ، ويحيل المخطوط المفقود على ضياع الدار التي ظهر فيها . انصبّ اهتمام رواية «سمرقند» على سيرة شاعر وكتاب ، أمّا رواية «حدائق النور» فهي سيرة تعتمد التخيّل التاريخي لنبيّ وتعاليمه الدينيّة ، ونشرها في ربوع الإمبراطوريّة .

٦. نبيّ ومستشار إمبراطوريّ:

ظهر الأنبياء حالمين بـ«يوتوبيات» دنيويّة ، وانتهوا مخلّفين وراءهم إمبراطوريّات أسهموا في تشكيلها بأنفسهم ، أو أنها قامت على تعاليمهم الأخلاقيّة بعد موتهم . ومهما أجلنا النظر فلن نجد الإمبراطوريّات الكبرى إلاّ وقد ادّعت بأنها تسعى لترسيخ نزوع أخلاقيّ جديد قوامه العدالة والمساواة ، وقد أبيح كلّ شيء من أجل تحقيق ذلك الحلم . ولا يمكن فكّ الارتباط بين اليوتوبيا والإمبراطوريّة في التاريخين القديم والوسيط ، ونجد تجلّيات متوارية له في الإمبراطوريّات الحديثة التي تعرض خلاصًا باسم التمدّن والحداثة ، على خلفيّة من المرويّات الدينيّة التي لا تختلف كثيرًا في عمقها عمّا سلف . وما من إمبراطوريّة إلاّ ودشّنت لنفسها بوعد يوتوبي ، فلا غرابة أن يكون الأنبياء جزءاً من الصراعات الإمبراطوريّة ، فهم يلهمونها بفرضيّات الصراع ، ويوقدون شرارة الحقّ في نظمها ، ويضفون الشرعيّة على أفعالها .

وندر أن ظهرت إمبراطوريّة دون أن تدّعي أنها تستلهم موروثًا نبويًا يشكّل مرجعيّة لليوتوبيا التي تقول بها ، سواء كان مكانها الدنيا أم الآخرة ، ولكن حينما يستقيم أمر الإمبراطوريّة ، وتصبح حقيقة دنيويّة صلبة ، فلا يشترط فيها المضيّ في تبنّي دعواها الصريحة ، إنّما تقوم بتعديلها حسب الأحوال التي تمرّ بها ؛ فالنزوع الدنيويّ يلتهم النزوعَ الدينيّ ، ويصبح هذا غطاءً رمزيًا شفّافًا يسوّغ الأخطاء فحسب .

وحيثما دقّقنا في «اليوتوبيات» التي عرفها التاريخ ، فلا نجد سوى ممالك وإمبراطوريّات قامت على دعاوى دينيّة ، وتكاد تكون جميع الديانات السماويّة والأرضيّة قد تورّطت في ذلك بدرجات مختلفة ، فكانت ملهمة لنشوء إمبراطوريّات مترامية الأطراف أرست قواعدها بالعنف الدينيّ ، ومحت بقايا الديانات السابقة ، وعدّتها بدعًا وضلالات ، وأعادت إنتاج موروثاتها في سياق مختلف ، فالإمبراطوريّة تمتثل لزمن دوريّ يقول بالوعد الأخير والنهاية السعيدة ، وفي صميمها إنّما تروّج رواية دنيويّة لوعود دينيّة ما تلبث أن تمنح الإمبراطوريّة شرعيّتها في الحكم ، ويصبح الأباطرة كائنات متعالية على شرطها التاريخيّ ، تتلقى أوامرها من قوى خفيّة على سبيل الإيحاء والرمز ، فتسعى السلالات الحاكمة في الإمبراطوريّات إلى ربط نفسها بمصادر سماويّة ، وتزيّف تواريخها بما يقطع صلتها بالأرض ، ويربطها بالسماء .

ترك التاريخ القديم مدوّنة ضخمة من الأخبار المرويّة حول «ماني بن فاتك» نبيّ الديانة العراقية ، التي عرفت في القرن الثالث الميلاديّ في عهد الإمبراطور الفارسيّ شاهبور (سابور) ، وإليه نسبت «المانويّة» التي عرفت ، أيضًا ، باسم «المنّانيّة» . وقد تضاربت الأقاويل حولها ، وتباينت الأحكام عليها ، وفي عموم الثقافة الإسلاميّة اعتبر ماني زنديقًا ، ونُسب إلى فارس مشمولاً بأصحاب الديانات الثنويّة ، مع أنّه من بابل ، وكان يسمّى «البابليّ» ، لكن الحضور الفارسيّ في بلاد الرافدين بعد أفول الدول القويّة فيها ، جعلها تدرج ضمن فارس بالمعنى السياسيّ .

قالت «المانويّة :» إنّ العالم انبثق من أصلين أزليّين هما النور والظلام ، واقتبست عناصرها من موارد كثيرة ، منها الصابئيّة والمسيحيّة والبوذيّة والزرادشتيّة ، وتخللتها فكرة الافتداء ، وكانت تدعو إلى التقشّف ، وكبح الرغبات الحسيّة وتقييد الزواج ، ولاقت قبولاً واسعًا في الإمبراطوريّة الفارسيّة التي كانت تمتدّ من شمال الهند إلى الأناضول ، ومن أرمينيا إلى العراق ، لكنّها تراجعت حينما توحّدت المذاهب المسيحيّة بهُويّة واحدة ، وتلاشت أهمّيّة

المانويّة بعد ظهور الإسلام ، ومُسخت معتقدًا ضالاً ، وجرى النظر إليها على أنها مجموع من البدع ، والضلالات . وقد شكّلت حياة «ماني» وتجاربه الروحيّة ، وتعاليمه الدينيّة ، الموضوع الرئيس لرواية «حدائق النور» .

تجلّى شرط البداية في التناقض الأساسيّ الذي دمغ الإمبراطوريّة الفارسيّة حينما تناهبتها سلسلة متشابكة من التناقضات الكهنوتيّة ، بين الديانات المسيحيّة ، والزرادشتيّة ، والبوذيّة ، واليهوديّة ، ورجح أن ذلك سيؤدّي إلى تفكيكها بين عقائد متضاربة ، فظهر ماني (الرجل النادر أو الفريد) ، حاملاً رسالة تسوية تقول بإذابة التناقضات بين العقائد ، وإجراء المصالحة فيما بينها ، فاعتبر نفسه خلفًا لزرادشت ، وبوذا ويسوع ، وتعاليمه هي مزيج من تعاليمهم ، وقاسم مشترك يجمعها ، وقد تكهّن بأن الناس سوف يملّون «الطقوس والأساطير والتمائم» ، وسيتذكّرونه باعتباره نبيًا مجدّدًا ، فهو يريد حلّ التناقضات الدينيّة بين الشعوب لصالح الإمبراطوريّة ، وكان ذلك مثار ترحيب العاهل الفارسيّ «شاهبور» ، ولكنّ ماني كان يريد فضلاً عن ذلك إلغاء الطبقات ، والأعراق ، وهذا لا يقبله الإمبراطور .

وعلى الرغم من تحفظّاته ، أصدر الملك أمره الآتي : «قرّرنا نحن شاهبور الإلهيّ ، ملك ملوك إيران ، وما ليس من إيران ، والإله بين الناس والإنسان بين الآلهة ، أن نجيز لأحد رعايانا ، المُخلص ماني أن ينشر بكل حرّيّة ، في جميع مدن الإمبراطوريّة وقراها ، رسالته السماويّة التي حازت قبولنا السامي . ونأمر جميع الملوك ، والولاة ، والحكّام ، والموظّفين بأن يؤازروه ، وكأنّه في كلّ الأمكنة رسولنا الخاص»[١] .

بدأ ماني التبشير مزوّدًا بمرسوم إمبراطوريّ يفوّضه بذلك ، فقوبل حيثما حلّ بوصفه موفدًا ملكيًا . وتصرّف بوحي من رسالته الداعية إلى الزهد ، فلم يقبل دعوة ثريّ أو وجيه له ، فأثار عليه ذلك حفيظة الكهنة ، فسعوا إلى الحدّ من

(١) أمين معلوف ، حدائق النور ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٣ ص١٧٢ .

نفوذه ، بل القضاء عليه ، والإجهاز على دعوته ، ولمّا بلغ ذلك مسامع الملك استدعاه إلى البلاط ، فكان أن بسط أمامه خريطة التنازع في قلب الإمبراطوريّة ، فالكهّان «لا يحيون إلاّ بالدسائس والمكائد . وهم يُملون على كلّ أحد كيف يلبس ويأكل ويشرب ويسعل ويتجشأ ويعطس ، وبأيّة عبارة يجب أن يغمغم في كلّ مناسبة ، وأيّة امرأة ينبغي أن يتزوّج ، وفي أيّة لحظة يجب أن يتهرّب منها أو يعانقها وبأيّة طريقة . ويجعلون الكبار والصغار يعيشون في هلع الدَنَس والكفر . لقد تملّكوا أفضل الأراضي في كلّ منطقة ، وجمعوا الثروات ، وهياكلهم طافحة بالذهب والعبيد والحبوب ، وعندما تبرز المجاعة فإنّهم الوحيدون الذين لا يقاسون قطّ منها . وقد كدّسوا الامتيازات على مرّ العهود . وما من يافع يُحسن خطّ حرف في لوح من غير أن يمسك بيده أحد الكهنة . ولا من صكّ بيع يُعقد من غير أن يقتطعوا نصيبهم منه . ولا من نزاع يمكن أن يُفضّ من غير حكومتهم . وفوق هذا فإنّ لهم أن يقرّروا ما إذا كان مرسوم ملكيّ متوافقًا مع الشريعة الإلهيّة ، شريعة يفسّرونها ، بالطبع ، حسب ما يلائمهم»[١] .

بدعوته للحدّ من نفوذ الكهنة ، وعودتهم إلى بيوتهم الدينيّة للإرشاد والوعظ ، يكون ماني قد أراد كفّ شرّهم عن الإمبراطور ، وهذا ما كان يريده شاهبور ، ولكنّ دعوته لإلغاء الطبقات ستؤدّي إلى ضعف مركز الطبقة الحاكمة التي تقوم على استئثار نخبة عليا قويّة بالسلطة ، وفي هذا نظر الملك إلى ماني باعتباره خائنًا من حيث لا يقصد ، وينبغي عليه ألاّ يعرض عقيدته بحذافيرها دفعة واحدة ، إنّما يرسّخها خطوة بعد خطوة .

لم يكن إلغاء الطبقات مزعجًا للعاهل من الناحية النظريّة ، لكنّه سوف يؤدّي إلى انهيار الإمبراطوريّة من الناحية الواقعيّة ؛ فتخريب الهرميّة الطبقيّة التقليديّة الداعمة للمُلك ، سينقل السلطة بمرور الوقت إلى طبقة المحاربين ، فقال له : «إنني ملك الملوك ، ولست في حاجة إلى إعلان انتمائي إلى طبقة أو إلى

---

(١) حدائق النور ، ص١٩٤-١٩٥ .

عرق ، فهما اللذان يعلنان انتماءهما إليّ . بيد أننا إذا ما حاربنا الكهنة عجزنا في الوقت نفسه عن تطويع طبقة المحاربين للوقوف في صفّنا . فالمحاربون هم كلّ حكام الأقاليم ، وكلّ قادة الجيش ، وكلّ الأمراء! ولو انحاز هؤلاء الناس إلى الكهنة لَسُحقتَ وذهب أمَلُك أدراج الرياح ، ولن أمْلِك أنا نفسي شاهبور ملك الملوك ، وسيّد الإمبراطوريّة ، أن أفعل لك شيئًا . بل ربّما جرفتني سقطتك . انك في كلّ مرّة تتحدّث فيها تكسب لقضيتك بعض المتعلّمين ، والحرفيّين ، والبرجوازيّين ، وكذلك بعض العبيد كما قيل لي ، وكثيرًا من النساء ، وكثيرًا من الغرباء . غير أن هؤلاء المريدين لن يساووا شيئًا في ساعة المواجهة الكبرى[1] .

أدرك الإمبراطور أن رسالة ماني سوف تتعثّر إذا ما جرى التبشير السريع بها ، وربّما تأتي بعكس ما يراد لها أن تكون ، ولهذا طلب أن يُخصّص لماني مقعد في كلّ قصر من قصوره ، وفي قاعة الاجتماعات العامّة ، وفي مجلسه الخاصّ ، وسيكون مرافقًا له أنّى ذهب ، وعلى تلامذته أن يقوموا بنشر الدعوة ، أمّا هو فسيكون مستشارًا ملكيًا يقدّم النصح للعاهل ، وأفصح عن رغبته في اعتناق الدين الجديد ، إذا ما نجح ماني في مهمته ، وهي «أريد أن يلتفّ حولك أناس من جميع الطبقات ، وجميع الأعراق ، ولا سيّما المحاربين والأمراء وحكّام الأقاليم . وحتى من بين الكهنة أريد أن تكسب بعض المريدين»[2] . كان الملك يتطلّع إلى إعادة تشكيل الأديان والطبقات والأعراق بما يثبّت ملكه ، فوجد ضالّته في ماني ، فيما كان ماني يريد أن ينشر دعوته للمصالحة والشراكة بين الجميع ، فوجد بغيته في الإمبراطور .

صار ماني الشخصيّة النافذة في البلاط ، ولطالما كان الملك يستدعيه مرات تبلغ أحيانًا ثلاثًا في اليوم الواحد ، «لاستشارته في كلّ ما يشغل باله رجلاً

---

(١) حدائق النور ، ص١٩٧-١٩٨ .

(٢) م .ن ، ص١٩٨ .

وملكًا ، سواء تعلّق الأمر بصحته أو بالكواكب أو بحالات غضب أخته- زوجته «أزور- أناهيت» ، أو بدسائس الكهنة اليوميّة ، أو بالعلاقات بين الإمبراطوريّة والقوى الأخرى التابعة أو المعادية»[1] . وسرعان ما اتّقدت الأحلام الإمبراطوريّة بالتوسّع ، فقد كان صراع الأباطرة في روما يبعث الحذر في «المدائن» . كانت الإمبراطوريّة الرومانيّة في تقلّب دائم ، وأحلام الماضي تخيّم للسيطرة على العالم . ووسط هذا الجوّ المفعم بالمخاوف ، تولّى الحكم «فيليب العربيّ» ، وهو من مدينة شهباء السورية ، فاحتفل بمرور ألف سنة على بناء روما ، وتلك إشارة إلى الاستمراريّة ، لكنّه بدل أن يغريه بريق السيوف وسيول الدم ، فضّل السلم وأقرّ بقوّة خصمه الفارسيّ ، بل إنّه وافق على دفع جزية سنويّة تبلغ مئة ألف قطعة ذهبية ، وهذا إقرار صريح بالتبعيّة . على أن اغتيال فيليب أوقد فتيل الشكّ في البلاط الساسانيّ ، فمن يضمن استمرار خضوع من يرثه في الحكم؟ ثم أليست هي اللحظة الحاسمة للقضاء على الخصوم المتنازعين على السلطة والمُلك؟

كان البلاط الفارسيّ يمور بخليط من الحذر والخوف والطمع ، ولهذا الأمر استدعي أعيان البلاد لتقديم النصح ، فكان إجماعهم على محاربة الكفرة وإبادة إمبراطوريّتهم ، فما كانت الجزية إلاّ ممارسة للخداع وكسب الوقت ، وآن وقت الانتهاء من هذه القضيّة بكاملها ، فليس أفضل لفارس من هذه اللحظة المؤاتية . حضر ماني جلسة المداولات ، لكنّه التزم الصمت طوال الوقت . وحينما انتهى الجميع من تقديم المشورة رفع هو منديله طالبًا إبداء الرأي ، فاختار استهلالاً بارعًا : إذا انطلقت عساكر السلالة الإلهيّة للقضاء على الرومان ، فسيكتب لها النصر لا محالة ، لكنّ هذا الغزو سيرغم الفيالق الرومانيّة المتنازعة على توحيد نفسها تحت قيادة واحدة ، وبدل الإجهاز على العدو ، نكون قد حقنّاه بدواء ناجع ، فلماذا المغامرة برهان غامض لا سبيل لتخمين نتائجه ، والأفضل الإبقاء على المعاهدة ما دام الرومان يواصلون دفع الجزية . فتعالت صرخات الاحتجاج

---

(١) حدائق النور ، ص٢٠٢ .

ضدّه ، لكنّ العاهل أوضح موقفه : «انه لم يتغيّر شيء بالنسبة إلينا فيما يتعلّق بالمعاهدة مع «الرومان» ، فحينما يحلّ «قيصر» محلّ آخر ينبغي عليه أن يحافظ على التعهّدات التي قطعها سلفه . وسنواصل «نحن» والحالة هذه ، احترام تعهّداتنا بإخلاص . ولكن إذا انقطع دفع الجزية ، فإننا سنجيب بكل القوّة التي نملك الحقّ باستعمالها تجاه الخونة ، ولكي نحتاط لكلّ احتمال ، فإننا ننوي استدعاء جميع تابعينا والشعوب الخاضعة والجنود المرتزقين»(١) .

قامت خطّة العاهل على مبدأ الترهيب ، فينبغي حشد القوّة في سائر أرجاء الإمبراطوريّة ، وعند أوّل إشارة عليها أن تنطلق زاحفة باتجاه الأناضول . إنّه أمرٌ لا يقبل اللبس بحشد عسكريّ إمبراطوريّ كبير . ولكنّه يمثّل حلاً وسطاً بين الرغبة الفوريّة في شنّ الحرب التي اقترحها الأعيان ، والرغبة في تجنّبها كما أراد ماني . وما أن خلت القاعة من الأتباع حتى انفرد بالعاهل ، وأوضح له رأيه . فليس من الحكمة إرهاق الخزينة بالاستعداد لحملة شاملة قد لا تتحقّق قبل معرفة موقف الرومان من موضوع الجزية ، ولكن من ناحية واقعيّة ، فما أن يبدأ طرف في الاستعداد للحرب إلاّ وتقع فعلاً ، «فما أن يُجمّع الجيش ، وتُورّط القبائل التابعة والعساكر المرتزقة ، حتى يرغب الجميع في القتال ، والعثور على الأسلاب . لقد رؤي هذا في الزمن الغابر ، فإنّه يُدَقُّ النفير بسبب تهديد بالحرب ، ثم ينتهي الأمر ، حتى وإن انزاح التهديد ، بشنّ الحرب ؛ لأنّ الجيش كان قد حُشد»(٢) .

دفع هذا التوضيح العاهل إلى موقف حرج ، فقد أعلن أمام أعوانه قرار الحشد ، وها هو مستشاره يثنيه عن ذلك ، ولفكّ الاشتباك بين هذين الموقفين ، أوضح المستشار للعاهل ألاّ حاجة للعودة عن قراره ، ولكن بدل إعلان النفير العام ، عليه اتخاذ الاستعدادات على مهل ، وإذا ما اختار الرومان سبيل

(١) حدائق النور ، ص٢١٠-٢١١ .

(٢) م .ن ، ص٢١٢ .

التحدّي أمكن أن تتسارع عمليّة الحشد . وجد العاهل نفسه أمام وضع جديد ، فلا هو تخلّى عن وعده ، ولا هو أخذ برأي مستشاره كما هو . لكنّه أقرّ أمامه بأنه يقبل حججه ، ويتّبع نصائحه ، وأمل ألاّ يندم على ذلك . ولم يمض إلاّ وقت قصير حتى عرف الجميع أن العاهل أخذ بالنصيحة ، فما لاحت أيّة علامة للحشد الذي أمر به . ثم وصل فجأة سفير رومانيّ يحمل بلاغًا رسميًا بأن الإمبراطوريّة ماضية في التزامها السابق ، وأن الذهب في طريقه «لا بالمواكبة الخجولة من القوافل البدويّة ، وإنما بشكل أكثر علانية ، بمواكبة مفرزة من الحرس الإمبراطوريّ»[1] .

أحدث النبأ بلبلة في البلاط الساسانيّ ، فمع ظهور الفرح بمواصلة امتثال الرومان ، لم يغب عن أحد الشكّ في أن يكون ذلك محض خداع ، ومع ذلك فقد حُرم أنصار الحرب من أمانيهم ، وسقطت حجّتهم ، لكنّ العاهل رأى في موقف روما ضعفا شديدا ينبغي استثماره ، فظهر ماني مرّة أخرى ليكبح جري الإمبراطور وراء إغراءات الحرب ، فما دام الرومان قد عبّروا عن طاعتهم له ، فيكفيه أن يديم جيشه ، ويغذّيه بالعزم ، وكان ذلك يجرّد خصومه من قوّتهم في عيون الأمم الأخرى . ولكن بعد عامين تأخّر وصول ذهب روما ، ولأنّ العاهل الفارسيّ يبحث عن حجّة ، فقد عاد حديث الحرب إلى سابق عهده ، ونشط الكهنة والمحاربون في إيقاد جذوتها . ولم يسع الملك وقف الأمواج المتصاعدة للغزو في أوساط البلاد والجيش ورجال الدين ، فانفرد بمستشاره للإصغاء إلى رأيه مرّة أخرى ، فدشّن لذلك بحديث ، قال فيه : «لقد أصغيت إليك على الدوام أيّها الطبيب البابليّ ، حتى إني اتّبعت نصائحك على حساب ميولي الشخصيّة . والآن جاء دورك يا محميّ ورفيقي للانضمام إلى رأيي ، وأريد في هذه المعركة التي ذرّت بقرنها ، أن تكون إلى جانبي بكلّيّتك ، بكلّ نفسك

---

(١) حدائق النور ، ص٢١٣ .

وبكلّ ذكائك ، أنت يا من جعلت من أحد أعمدة حُكمي ، وأحد أعمدة السُّلالة»[1] .

غلّب العاهل الظنّ بأنّ الحرب قد فُرضت عليه ، فلم يكن راغبًا بنكث العهد ، ولكنّه لن يتسامح بانتهاك المعاهدة ، فذلك سوف يفقده ولاء رعاياه واحترامهم . ولو أنّه شرع في الحرب ، فسوف تكون «هذه الحرب هي الأخيرة ، وسيسود عصر من السلام بين البشر» . وهو يعرف أن مستشاره يمقت سفك الدم ، حتى لو كان دم الأعداء ، ولكنّه لن يخون عاهله بالتخلّي عنه في اختياره هذا مهما كانت المبادئ التي يؤمن بها ، ولدفعه خطوة لأن ينخرط معه في حربه ، أفشى له بسرّ مفاده أنّ مستشاره الأمين هو الذي يشيع ثقافة المهادنة في المملكة ، وأنه ما أن تشرع هذه بالحرب حتى يتخلّى عنه ، فكيف له ، وهو العاهل ، أن يمحض شخصًا محبّته ، فيغتبط حينما يتردّد في قراره ، ويحزن لانتصاراته؟ ولهذا فهو يريد مساندته ، بل يريد أن يخوض حربه برفقته .

أصبح ماني في موقف حرج ، فقد كان يُدفع دفعًا ليكون جزءاً من العنف الإمبراطوريّ ، ولهذا وضع مقترحه الأخير بين يدي العاهل بالصورة الآتية : صحيح أنني أمقت سفك الدماء ، بيد أني لا أمقت الفتْح ، وإذا كان العاهل يريد غزو الإمبراطوريّة الرومانيّة ، فهو يريد فتح قلبها : روما . فهي في عطش لدين جديد ، بعد أن فقدت بوصلتها بين العقائد الضالّة ، وهي بانتظار مخلّص شرقيّ ، ولن يستولى عليها بالسيف بل بالكلمة الخلاّبة ، فكلمات الحبّ هي التي ستجعلها تفتح ذراعيها . ولهذا فهو مستعدّ لمصاحبة الملك ، ونشر دينه في تلك الأرجاء القصيّة ، لأنّه يتطلّع إلى التبشير بدين عالميّ يكون مركزه «المدائن» ، وسيكون هو رسوله . فهذه هي الغزوة الكبرى في التاريخ .

أسقط بيد الملك ، لكنّه رغب في أن يمضي مستشاره بتلك الأحلام إلى نهايتها ، فقال : «تتحدّث عن الفتح وأتحدّث عن الفتح ، ومن الطبيعيّ ألاّ

---

(١) حدائق النور ، ص٢١٥ .

نستخدم الأسلحة نفسها ، بيد أننا نملك المطامح نفسها ، وفي مقدورنا معًا أن نبني في هذا العالم ما لم يستطع إنسان بناءه من قبل . لقد وُجد ملوك فاتحون همّهم سَوق مجموع المخلوقات إلى مصير أفضل ، غير أنّه لم يكن إلى جانبهم «رسول» ، ووجد أنبياء ، وقدّيسون ، وبلغاء ، خليقون بأن يصفوا للناس مستقبلاً واعدًا ، بيد أنّه لم يكن إلى جانبهم عاهل قدير تحرّكه المطامح نفسها . وللمرّة الأولى تصادف رسالة سماويّة حُكمًا عظيمًا . إن عالمًا جديدًا سوف يتشكّل تحت أبصارنا . ومعًا ، ملك الملوك و«رسول النور» ، سوف نذهب إلى أرمينيا وبلاد آرام ومصر وإفريقيّة وكابادوسيا ومقدونيا ، وسوف أقيم في روما عينها حكم السلالة العادلة ، وتعلن أنت الدين العالميّ الذي يشمل جميع المعتقدات . شاطرني إذن حلمي كما أصبو إلى مشاركتك حلمك . ولسوف أجمع الكون بقوّتي كما تناغمه أنت بكلمتك . . تعال تقدّم إلى جانبي على رأس الجيوش ، ولن يكون عليك سوى كلمة واحدة تقولها ، واترك الكهنة الملاعين في بيوت نارهم ، وأسمّيك لأتباعي وفرساني وجميع رعاياي ، وأعلنهم ان هذه الغَزاة ستتمّ باسمك ، باسم الدين الجديد الذي أنت رسوله»[1] .

ظلّ ماني صامتًا ، فيما استحال العاهل إلى شخص شبه ضارع له ، وخوفًا من أن يتعجّل في اتخاذ قراره ، اقترح عليه أن يناجي ربه معتزلاً ومتأمّلاً ، عساه يعود بالجواب السماويّ ، فغادر يطوف في حدائق القصر . وصل غديرًا كان يغشاه بين وقت ووقت ، فوضع رجله العرجاء فيه ، واستغرق في تفكير عميق . وظهر له في شلال تأمّلاته أنّه يخوض تجربة خاضها الرسلُ قبله ، وانبغى على كلّ منهم أن يختار بمفرده ما ينبغي أن يقوم به ، وعليه هو أيضًا أن يختار ، أيكون ضد رغبة العاهل والأعوان ، أم أنّه يضع نفسه في مواجهة مع العناية السماويّة؟ فيكفي أن يقول «نعم» ليفتح له سيف العاهل الفارسيّ دروب الكون الفسيح ، ولسوف يُسبّح باسمه عصرًا بعد عصر . وتُرفع له الصلوات ، ويحُكم باسمه ،

(١) حدائق النور ، ص٢١٧-٢١٨ .

وأيضًا سوف يُقتل الناس بلا ندم بذكر اسمه . ولكنّه إذا ما اختار الاختيار الآخر ، فسوف يُلعن ، ويُمحى ، وتُشوّه رسالته ، ولن يبلغ روما ، بل يكون عليه أن يفرّ من المدائن نفسها . وجاء قراره واقفًا تحت السماء : «لن تسفك أقوالي الدم ، ولن تُبارِك يدي أيّ سيف ، ولا حتّى سكاكين المُضحّين ، ولا حتى فأس حطّاب»[1] .

ومع ذلك فقد شرع العاهل في حربه ، وكان أن انتصر على الرومان في «الرُّها» ، وطوال ذلك لم يستجب «ماني» لشيء ، فقد ظلّ واجمًا ، وأبت السماء أن تصغي له ، ولم يحدّد موقفًا عمليًا . لقد دخلت الإمبراطوريّة حربًا ظافرة فيما كان رسولها يتأمّل عاجزًا عن إبداء أيّ موقف ، وذلك ما كان يريده خصومه . فأصيبت صداقة الرسول والإمبراطور بالعطب وتصدّعت ، ومع ذلك لم ينكر الملك أنّه تأثّر بآراء ماني ، لكنّ الأخير كفّ عن زيارة البلاط ، وراح يكثر من أسفاره في أنحاء الإمبراطوريّة ، فأضحت إقامته في المدائن نادرة ، إنّما أكثر من الإقامة في أرمينيا ، حيث أمّن له هرمز ابن الإمبراطور ملاذًا ، فظلّ نائيًا عن مركز البلاد ، لا يرغب في مقابلة الإمبراطور ، ولا حدث أن استدعاه سوى مرّة واحدة بعد أحد عشر عامًا ، فتقابلا في حجرة ذات باب واطئ ، وطلب منه أن يرسمه ، فمكث واقفًا بملابس الملك بين يديه سبعة أيام صامتًا بلا حركة . لم يحاك ماني الرسّامين القدماء ، إنّما اشترط أن يرسم كما يريد ، رأسه يتخيّل ، ويده تطيع . وطوال تلك الأيام لم يدُر بينهما أيّ كلام ، وخلسة تبادلا النظرات . وحينما انتهى قدّم الرسم إلى صاحبه الذي ابتسم بحسرة قائلاً : «واأسفاه ، هكذا أنا بالضبط الآن» . وما لبث أن شرع يحتضر ، وأُعلن الحداد في اليوم التالي .

ارتقى هرمز سدّة الحكم بوصيّة من أبيه ، فحمل إلى العرش عاهلاً جديدًا ، وكان هذا نصيرًا لماني منذ أن التقاه في «دَب» على ضفاف «السند» قبل ثلاثين

---

(١) حدائق النور ، ص٢١٩ .

سنة ، فأعلن رغبته في اعتناق الدين الجديد ، لكنّ ماني حذّره من ذلك : «ليس هذا هو الطريق الرشيد . فلسوف ترغب يومًا في أن تجعلني أتّخذ قرارات ملك ، وأجعلك تتبنّى هواجس رسول . وستقوم بيننا المرارة ويغدو أحدنا غريبًا عن الآخر ، بل ربّما غدونا عدوّين . وسوف تجد نفسك وأنت تقتل من تحبّ ، من غير أن تكون قد تمنّيت قطّ ذلك . ثم تَبكيني بدموع مخلصة»[1] . وتعليله أنّ ديانته لحفنة من المختارين ولن تكون دينًا شعبيًا ، فينبغي أن يتقاسما الأدوار في الإمبراطوريّة ، ولا يندمجا . العاهل يحكم بالعدل ، ويتصرّف لخير رعاياه ، ويؤمّن حرّيّة المعتقد ، والرسول ينخرط مع مريديه في إرشاد الأمم إلى النور .

يعرف ماني بأن شروط المُلك غير شروط النبوّة ، فالإمبراطور الأب مع كلّ جبروته لم يستطع تخطّي سلطة الكهنة ، ولم يجرؤ على اعتناق دينه . ينبغي أن تظلّ المسافة بين الملك والرسول واضحة لئلا يقع الخلط بينهما . لكنّ طبقة الكهنة المتماسكة بقيادة «كردير» الخصم اللدود له ، دسّت له السمّ في الترياق الإلهيّ ، وادّعت أنّه لم يتحمّل شراب الآلهة ، أو أنّه لم يكن جديرًا بشربه ، ويحتمل ألاّ يكون الربّ قد وافق على تتويجه ، وبداهة الجريمة قدّمت حجّة للقتلة ، فأدرك ماني أنّه مواجه المحنة الكاملة ، فأمر أتباعه بالابتعاد عنه ، ونودي بخصمه «بهرام» عاهلاً وارثًا ، وأوّل مرسوم أصدره كان نفي الرسول إلى خارج الإمبراطوريّة ، لنشره آراء مخالفة للدين الصحيح . فاتّجه إلى الهند حيث كان قد مارس هنالك أولى دعواته الدينيّة ، لكنّ قرينه أغراه بأن يبقى حيث المؤمنون برسالته ، فلاحقته ثلّة من فرسان الملك ، تريد أخذه إلى بهرام في مقرّه الصيفيّ .

حُمل ماني ليكون بين يدي خصمه الذي قابله بجفوة غير مرّحب به ، وبتواطؤ مع رئيس الكهنة حوكم ، وجرى اعتباره مارقًا وهرطوقًا ، فأُسلم للتعذيب بالحديد أمام الملأ في القصر الملكيّ ، مكبّلاً دون أن تمنع الزيارة عنه ، وقضى

---

(١) حدائق النور ، ص٢٦٣-٢٦٤ .

نحبه بعد ستة وعشرين يومًا في الثاني من مارس/ آذار ٢٧٤م» . رفض الملك أن يسلّم جثمان «ماني» إلى تابعيه خوفًا من أن يتحوّل قبره إلى مزار ، وأمر أيضًا أن يعلّق جثمانه قبل زواله مدّة ثلاثة أيام على مدخل (بيت-لايت) محشوًا قشًا وعاريًا لمعرفته من ساقه الملتوية ، ولتقديم البرهان إلى الناس بأنه قد مات . غير أن جزء الدار غدا بحدّ ذاته مزارًا ، وهو شاهدة قبر عملاقة ما كان بالإمكان نزع طيف «الرسول» عنها . وأقسم المؤمنون على تحدّي الموت بألا يعرفوه إلاّ باسم «ماني الحيّ»[1] .

أمضى ماني حياته في ارتحال بين الأماكن ، والأفكار ، والمعتقدات ، شأنه في ذلك شأن معظم الشخصيّات الرئيسيّة في روايات معلوف ، إلى أن صاغ هُويّته الدينيّة ، وهي هُويّة مرنة امتصّت رحيق الديانات السابقة عليه ، والتهمتها ، فجرى تركيب معتقد جديد يقوم على السلام والطمأنينة ونبذ العنف ، وتجاوز الأعراق والطبقات ، ويستجيب للحلم الإمبراطوريّ في أن يكون معتقدًا عالميًا يأخذ به أهل الشرق وأهل الغرب ، فيشكّل تخومًا رمزيّة لإمبراطوريّة عالميّة ، فلطالما كانت العقائد الدينيّة بطانة للإمبراطوريّات الكبرى في التاريخين القديم والوسيط . وحينما يُحجم نبيٌّ عن الاستجابة الفوريّة لطموح الإمبراطور يصبح عدواً ، وينبغي أن يكون موضوعًا لاقتصاص معلن ، وتتعرّض رسالته لتأويل خاصّ فتجرّد من أبعادها الإنسانيّة ، وتوضع في تعارض مع مصلحة الآخذين بها . فتتعالى صورته في الخيال العامّ ويصبح شهيدًا لأنّه انحاز لشأن الدين ، وابتذل شؤون الدنيا .

رسم السرد تعارضا بين نوازع دينية وأخرى دنيوية ، فمثّل ماني وأتباعه النوازع الأولى ، ومثّل أباطرة الفرس وبطانتهم الثانية ، ووضعت الأخلاقيات السامية بمواجهة الأخلاقيات المنحطّة ، وبثّ التعارض بينهما طوال صفحات الكتاب ، فانشطرت المادة السردية إلى جزء معبّر عن تعاليم النبي ، وجزء معبّر

---

(١) حدائق النور ، ص٢٨٦ .

عن رغبات خصومه ، ولم يحسم أمر الظفر لأي منهما ، فحياة الأنبياء محكومة بالتضحية ، فلا يعد ذلك خسرانا إنما مكافأة لوعد إلهي ، على أن حياة ماني تلاشت بين يدي خصومه على أرض الإمبراطورية ، لكنه انتصر عليهم حينما جعل من سمائها مضمارا لقيم كبرى بذل حياته من أجلها ، فكلما شحنت النفوس بغلواء الشرّ ظهر هو ليطفئ خطرها ، ما جعل تعاليمه تلازم تاريخ الإمبراطورية الفارسية إلى أن نسخها معتقد آخر له إمبراطوريته .

٧. ارتحال لتحقيق الذات ومعرفة نهاية العالم:

وترحل الشخصيّة في السرد لتتعرّف ، أو ترتقي ، أو تحقّق ذاتها . وكان الارتحال لتحقيق الذات ، ومعرفة نهاية العالم ، هو الحافز السرديّ في رواية «رحلة بالداسار» . من الصحيح أن بالداسار طاف أجزاء كبيرة من إمبراطوريّات القرن السابع عشر بحثًا عن كتاب مفقود ، لكنّه كان مشغولاً طوال رحلته بالعالم ، وهو ينجرف إلى شفا هاوية النهاية ، ولم يهمل ذاته فقد كان يصقلها بالتجارب الجديدة ، ويعيد النظر في تاريخه الشخصيّ ، والأسريّ ، ولعلّ أهمّ ما يلفت الانتباه شغفه اليوميّ بتدوين رحلته بأربع كراسات سجلت مسار ارتحاله ، بحثًا عن كتاب «الاسم المئة» للمازندرانيّ .

تلوح فكرة نهاية العالم بين حقبة وأخرى من حقب التاريخ ، ففي ظلّ الأزمات الأخلاقيّة ، والاجتماعيّة الكبرى يلوذ الإنسان بالأفكار الخلاصيّة المبهمة ، وهي ظاهرة كثر تكرارها ، ونجد لها أثرًا واضحًا في الأدبيّات الدينيّة ، والتاريخيّة ، والأسطوريّة ، وهو ارتماء في أحضان الوهم السلبيّ ، والفكر السحريّ الذي ما زال يخيّم هنا وهناك ، وفي ظلّ دائرة تتّسع من التنبؤات يخيّم الذعر الجماعيّ ، وتزدحم النفوس بتأويلات مفرطة للنصوص الدينيّة ، ويزجّ العلم في إعطاء شرعيّة زائفة لبعض التأويلات ، فيقع تضخيم ظواهر طبيعيّة باعتبارها علامات على قيام الساعة .

ولفكرة النهايات الكارثيّة صلة بالتاريخ الدوريّ الذي رسّخ الأساطير

البدائيّة ، وأخذت به العقائد السماويّة بمعنى الثواب والعقاب ، وجرى الترويج له في الوعي البشريّ قبل أن يتغذّى بالرؤية العلميّة والنقديّة التي نقلته من مرحلة الركود إلى مرحلة الفاعليّة ، ومع ذلك فالحركات الأصوليّة ، سواء أكانت اجتماعيّة أم دينيّة أم أخلاقيّة ، تعرض أفكارًا لا تنتهي حول النهاية المحتّمة للعالم بطريقة مأساوية ، دون أن تأخذ في الحسبان الصيرورة التاريخيّة لمسار الجنس البشريّ عبر ملايين السنين ، فتهمل التطوّر الخلاّق الذي حقّقه الإنسان ، وتلجأ إلى تضخيم مواقف خاطئة تنتزعها من المجموع الكلّيّ للتاريخ ، وتجعل منها دليلاً على حلول النهاية ، فلا تغيب عن ذلك فكرة العقاب الإلهيّ على الشرور التي يقترفها البشر .

ومن الطريف أن يتخذ غضب بعض الجماعات الأصوليّة شكل سخط ربانيّ مدمّر لا يعرف المهادنة ، فذلك هو العجز بعينه ، حينما يتوهّم المرء أن قوّة إلهيّة تنوب عنه في الانتقام ممّا يراه خطأً في مسار الحياة والتاريخ . لن يصمد هذا الضرب من التفكير السحريّ ، ولن يتحقّق مضمونه ، فالعالم ماض في مسار صاعد ، والظواهر السلبيّة التي ترافق ذلك ، بما فيها التغييرات المتوالية في نظام القيم ، لن تحول دون ذلك ، وفكرة الخلاص بذاتها لا موقع لها في التفكير العلميّ إلاّ من خلال الحلول الأرضيّة للمشكلات الإنسانيّة ، فما نجده هو صراعات قيميّة ، واجتماعيّة ، وثقافيّة ، وأخلاقيّة ، تتصل بأصوليّات تعيد إنتاج ذاتها في أطر مغلقة .

عُني السرد في رواية «رحلة بالداسار» بواقعة ظهور مدّعي النبوة اليهوديّ «ساباتي بن زيفي» في «أزمير» خلال عام ١٦٦٦م ، لكنّ الأحداث توسّعت فشملت وقائع سبقت تلك السنة المشؤومة التي جرى اعتبارها سنة كارثيّة ، فاندلعت الفوضى ، وخيّم على العالم ذعر جماعيّ ، وفي خضمّ ذلك تفجّرت الأنانيّات والنزاعات والأطماع . على أن مجمل الأحداث ليس تاريخيا ، إنّما تخيلات وقع عرضها في ضوء التاريخ . فقد رسم إطار تاريخيّ خارجيّ ، وجرى ابتكار المادّة السرديّة بحيث ارتبطت بعلاقات مباشرة مع ذلك الإطار .

انهمك «بالداسار» طوال الرحلة بتدوين يوميّاته ، لكنّه فقد كراساته الثلاث الأولى ، وهو يتعقّب مخطوط «المازندرانيّ» ، إذ اختفت الأولى في نزل «بارينللي» في القسطنطينية ، وفيها دوّن رحلته من لحظة خروجه من «جبيل» في لبنان إلى أن وصل عاصمة السلطنة العثمانيّة ، وبقيت الثانية في دير «كيوس» ، وفيها تدوين مغامرة وصوله إلى أزمير وظهور مدّعي النبوة «ساباتي» ، وكلّ ذلك قبل أن يرحّل عنوة إلى «جنوا» . أمّا الثالثة ففقدت في «لندن» حينما احترقت المدينة في خريف عام ١٦٦٦ . ولم يبق سوى الأخيرة ، وفيها تدوين مستفيض لنهاية الارتحال ، والاستقرار في جنوا مسقط رأس أجداده .

لم يكن اختيار معلوف لمدينة «جبيل» منطلقًا لأحداث روايته عشوائيًا ، فالمدينة الواقعة إلى الشمال من «بيروت» كانت تسمّى «بيبلوس» أي «مدينة الكتاب» . وفيها عُرفت الأبجديّة الفينيقيّة القديمة ، وهي أصل الأبجديات التي ظهرت فيما بعد ، فلا غرابة أن تظهر في الرواية بوصفها خزانة للمخطوطات القديمة ، وقبلة للباحثين عن النادر منها ، ومنها بدأ بالداسار رحلته المثيرة لاستعادة كتاب «الاسم المئة» ، فطاف بلاد الأناضول وإسطنبول ، ثم جزر البحر المتوسط ، وجنوا ، وطنجة ، ولشبونة ، وأمستردام ، ولندن ، وباريس ، دون أن ينسى «جبيل» التي استوطنتها أسرته الجنويّة منذ قرون ، وكان ذكرُها يتردّد حيثما حلّ ، وكلّما اندفع بالداسار في مغامرته وراء المخطوط كان يستعيد حياته في جبيل .

ينتمي «بالداسار تومازور إمبرياكو» لأسرة إمبرياتشي الجنويّة الإيطاليّة التي وصلت طرابلس في أوّل الحروب الصليبيّة ، وحينما سهّلت دخول الصليبيّين إليها مُنحت امتيازًا خاصًا من طرف الممالك الصليبيّة ، فتملّكت أجيالها الأولى جزءًا من مدينة جبيل ومارست التجارة ، وقد ورثها بالداسار عن أبيه ، فاختار أن يتاجر بالتحف النادرة والمخطوطات الثمينة ، وسرعان ما شُغف بعمله . وكان لديه متجر مزدهر يقصده الزبائن من مرسيليا وكولونيا ولندن والقاهرة وأزمير وأصفهان ، ومن سائر أرجاء العالم بحثًا عن الكتب النادرة ، حينما بدأت

أحداث الرواية بالحصول على كتاب المازندرانيّ وفقدانه ، ثم البحث عنه والحصول عليه ، بعد أكثر من سنة من الارتحال وراء طيف الكتاب العجيب .

كان ذلك قبل أربعة أشهر من بدء السنة الجديدة التي شاع أنها ستكون السنة الأخيرة في التاريخ . ففيها سيظهر المسيح المنتظر ليعلن يوم الدينونة . إنها سنة الوحش طبقًا للتأويلات الدينيّة التي قامت على ما جاء في «رؤيا يوحنّا» ، وقد خيّم الذعر على الجميع بسببها ، وتركت آثارها في رؤى الشخصيّات ، وفي أفكارها ، ومنحت مغامرة البحث عن كتاب «الاسم المثة» معنى ، ودعمت الحبكة السرديّة حينما وفّرت للشخصيّات حافزًا للصراع حول الكتاب المذكور .

جاءت رؤيا «يوحنّا اللاهوتيّ» في الإصحاح الثالث عشر من «العهد الجديد» ، وتثبيتها في هذا السياق مفيد في رسم الجوّ السرديّ القاتم الذي كان يُنبئ بنهاية العالم ، إذ أثّرت تلك الفكرة في الأحداث والشخصيّات كافّة ، «وقفتُ على رمل البحر ، فرأيتُ وحشًا طالعًا من البحر له سبعة رؤوس وعشرة قرون ، وعلى قرونه عشرة تيجان وعلى رؤوسه اسم تجديف . والوحش الذي رأيته كان شبه نمر ، وقوائمه كقوائم دبّ ، وفمه كفم أسد ، وأعطاه التنّين قدرته وعرشه وسلطانًا عظيمًا . ورأيتُ واحدًا من رؤوسه كأنّه مذبوح للموت ، وجرحه المميت قد شفي ، وتعجبت كلّ الأرض وراء الوحش . وسجدوا للتنّين الذي أعطى السلطان للوحش ، وسجدوا للوحش قائلين من هو مثل الوحش . من يستطيع أن يحاربه . وأعطي فما يتكلم بعظائم وتجاديف ، وأعطي سلطانًا أن يفعل اثنين وأربعين شهرًا . ففتح فمه بالتجديف على الله ليجدّف على اسمه وعلى مسكنه وعلى الساكنين في السماء . وأعطي أن يصنع حربًا مع القدّيسين ويغلبهم . وأعطي سلطانًا على كلّ قبيلة ولسان وأمّة . فسيسجد له جميع الساكنين على الأرض الذين ليست أسماؤهم مكتوبة منذ تأسيس العالم في سفر حياة الخروف الذي ذبح . من له أذن فليسمع . إن كان أحد يجمع سبيًا فإلى السبي يذهب . وإن كان أحد يقتل بالسيف فينبغي أن يقتل بالسيف . هنا صبر القدّيسين وإيمانهم .

ثم رأيت وحشًا آخر طالعًا من الأرض ، وكان له قرنان شبه خروف ، وكان يتكلّم كتنّين ، ويعمل بكل سلطان الوحش الأوّل أمامه ، ويجعل الأرض والساكنين فيها يسجدون للوحش الأوّل الذي شفي جرحه المميت . ويصنع آيات عظيمة حتى إنّه يجعل نارًا تنزل من السماء على الأرض قدّام الناس . ويضلّ الساكنين على الأرض بالآيات التي أعطي أن يصنعها أمام الوحش قائلاً للساكنين على الأرض أن يصنعوا صورة للوحش الذي كان به جرح السيف وعاش . وأعطي أن يعطي روحًا لصورة الوحش حتى تتكلّم صورة الوحش ويجعل جميع الذين لا يسجدون لصورة الوحش يقتلون . ويجعل الجميع الصغار والكبار والأغنياء والفقراء والأحرار والعبيد تصنع لهم سمة على أيديهم اليمنى أو على جباههم ، وألاّ يقدر أحد أن يشتري أو يبيع إلاّ من له السمة أو اسم الوحش أو عدد اسمه . هنا الحكمة . من له فهم فليحسب عدد الوحش فإنّه عدد إنسان . وعدده ستمئة وستة وستون»[1] .

---

(١) العهد الجديد ، رؤيا يوحنّا اللاهوتيّ ، الإصحاح الثالث عشر . وقد أورد مؤلّفو كتاب «التفسير التطبيقي للكتاب المقدس» شروحات لاهوتية وافية حول هذه الرؤيا وحيثياتها الدينية والتاريخية (ص٢٧٤٨-٢٨٠٢) وتوقفوا على دلالة الرقم ٦٦٦ الذي ينتهي به الاصحاح الثالث عشر «لقد نوقش معنى هذا الرقم بأكثر مما نوقش أي جزء آخر من سفر الرؤيا . ويمثل الرقم «ستمائة وستة وستون» الكثير من الأمور ، منها رقم الإنسان ، أو أحد ثلاثي الشرّ أي الشيطان والوحش والنبي الكذّاب . ولو اعتبرنا أن الرقم سبعة يمثّل الكمال في الكتاب المقدّس ، ولو كان الرقم سبعمائة وسبعة وسبعون ، أي الرقم سبعة مكررا ثلاث مرات ، يمثّل تمام الكمال ، إذا فالرقم ستمائة وستة وستون ، أي رقم ستة مكررا ثلاث مرات ، يقع في دائرة النقص وعدم الكمال . وقد طبّق المؤمنون في ذلك الجيل ، هذا الرقم على الإمبراطور نيرون ، الذي كان يرمز إلى كلّ شرور الإمبراطورية الرومانية (الحروف اليونانية لاسم نيرون تمثل أرقاما مجموعها الكلّي ستمائة وستة وستون) . ومهما كان التطبيق الخاص لهذا الرقم إلا أنه يرمز للسيادة العالمية التامة لشرّ هذا الثلاثي الشرير والذي يقصد به إفساد عمل المسيح» . انظر : التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ، ماستر ميديا ، =

تسمّى هذه السنة ، في الأدبيّات الدينيّة المسيحيّة واليهوديّة ، بـ« سنة الوحش» ، وقد وقع تأويل ظهورها في ضوء معطيات الواقع ، والأزمات الروحيّة التي عصفت بالعالم آنذاك ، حيث كُتب سفر الرؤيا من قبل يوحنّا الرسول الذي نفته السلطات الرومانيةإلى جزيرة «بطمس» عند منعطف القرن الميلادي الأول . ومعلوم أن التاريخ الدوريّ يشكّل قاعدة ثابتة في كلّ الديانات السماويّة ، فلا بدّ من يوم دينونة ، ولا بدّ من قيامة . سنة الوحش كارثة يريد الله بها معاقبة بني البشر ، والاقتصاص منهم ، لأنّهم خرجوا على الطريق القويم الذي رسمه لهم ، وسقطوا في الضلالة . فيكون لهذا الحدث آثاره المرعبة التي تبلغ درجة الذعر الجماعيّ الذي يلفّ العالم .

تذكّر بالداسار في ظلّ أجواء ترقّب الناس لنهاية العالم ، وصول روسيّ غامض إلى متجره يدعى «أفدوكيم نيقولايفيتش» في عام ١٦٤٨ ، حينما بدأت التنبوءات المتشائمة ، وبعد أن جال الروسيّ ببصره في محتويات المتجر ، أخرج كتابًا بالروسيّة عنوانه «الإيمان الواحد الحق والقويم» ، وفيه تصريح لا يقبل اللبس حول اقتراب نهاية التاريخ . ورد ذلك في صفحته الأخيرة ، بل لقد حدّدت السنة بناء على ما ورد في رؤيا يوحنّا في العام ١٦٦٦ ، مهملاً الرقم ألف ، مركزًا على تكرار الرقم ٦ . ولمّا أبدى بالداسار عدم اكتراثه بهذا التأويل ، راح يلّح عليه ، فأخبره عن كتاب «الاسم المئة» وفيه كما يشاع معالجة مستفيضة لأسماء الله الحسنى التسعة والتسعين ، لكن المازندرانيّ أضاف إليها اسمًا آخر أكمل به السلسلة ، «يكفي التلفظ به لتبديد أيّ خطر داهم ، والتماس

= القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص٢٧٨٣ ، حاشية (١٣ :١٨) . إلى ذلك فقد كتب سفر الرؤيا بكامله «بأسلوب الكتابات الرؤوية ، هو نمط من الأدب اليهودي يستخدم التعبير الرمزي ليوصل الرجاء بنصرة الله في النهاية إلى المضطهدين . وقد رتّبت الأحداث فيه بأسلوب أدبي ، وليس حسب الترتيب الزمني الدقيق» م .ن . ص٢٧٤٩ .

أيّة معونة من السماء»[1] . وقد قيل بأن نوحًا تلفّظ بذلك الاسم السريّ ، فتمكّن من إنقاذ نفسه وأهله إبّانَ الطوفان .

كان «أفدوكيم» مهووسًا بفكرة الكارثة المرتقبة ، وقد جاء من موسكو لدرئها ، فعرض على بالداسار أن يشتري منه الكتاب بكل ما لديه من ذهب ، فهو الحامل للشفرة السريّة التي بها يمكن إبطال يوم القيامة ، أو تأجيله إلى وقت آخر . لم يقتصر الأمر على أفدوكيم ، إنّما تسارع الجميع للبحث عن الكتاب في ظلّ مخاوف عامّة انتشرت في كلّ مكان . كان بالداسار تاجرًا دنيويًا ، وأقرب إلى أن يكون دهريًا في تفكيره ومعتقده ، ولم ينف أن تجارته قد ازدهرت خلال تلك الفترة بسبب شيوع تلك الأوهام ، إذ نشط بحث غريب من نوعه عن كلّ كتاب له صلة بيوم القيامة ، وظهور المسيح الدجّال ، لكنّ بالداسار أظهر شكًا في وجود كتاب المازندرانيّ ، فذلك من نسيج خيال المؤلّفين السذّج ، والباعة المحتالين ، الذين يروّجون لفكرة الكوارث طمعًا في مزيد من المال . حمل قول بالداسار رسالة مضمرة بعدم تصديق اقتراب يوم القيامة ، فما كان من الروسيّ إلاّ أن شدّه بيديه القويّتين إليه وأراد خنقه ، محاولاً الإجهاز عليه ، لأنّه أنكر قدوم ذلك اليوم ، لكنّ تابعه تدخّل وأبعده بهدوء ، فغادر المتجر ، ولم يسمع عنه بالداسار خبرًا بعد ذلك .

أحدث الروسيّ في نفس بالداسار نوعًا من الشكّ في غرابة سلوك بعض الناس حينما يؤمنون بفكرة ما إيمانًا أعمى . ومنذ تلك الواقعة لم ينقض «يوم واحد لم يتحفني به أحدهم بزيارة للحديث عن يوم الدينونة والمسيح الدجّال والوحش وعدده»[2] . أصبح متجره قبلة للباحثين عن اليقين ، وهو متجر معروف لدى سائر المهتمّين بالتحف والمخطوطات من لندن إلى موسكو إلى القسطنطينيّة . ثم كرّت السنوات ، فإذا بما كان مجرد شكوك وتخمينات حول

---

(١) أمين معلوف ، رحلة بالداسار ، ترجمة نهلة بيضون ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ٢٠٠١ ، ص١٤ .

(٢) م .ن ، ص١٦ .

كتاب المازندرانيّ قد أصبح حقيقة ، فقد حصل بالداسار على الكتاب من الشيخ إدريس ، لكنّه بتعجّل ظاهر باعه بثمن مرتفع إلى الفارس «هوغ دو ما رمونتيل» موفد الملك الفرنسيّ لجمع المخطوطات النفيسة ، الذي غادر فورًا إلى القسطنطينيّة . فكان أن شدّ بالداسار الرحال للّحاق به ، واستعادة المخطوط النفيس الذي تسابق الجميع للاستئثار به ، فقد يحول دون نهاية العالم . كان للرحلة بداية ، لكنّها لم تنته إلاّ حينما قرّر بالداسار تغيير مصيره .

اكتسب السفر دلالته الخاصّة ؛ لأنّه بدأ قبيل العام الذي شاعت فيه نبوءة نهاية العالم ، ولوقف ذلك ينبغي استخدام الاسم السريّ لله ، وهو مطمور في تضاعيف كتاب المازندرانيّ ، الذي توهّم كثيرون أن الخلاص يكمن فيه . إنّه ليس كتاب خلاص من شرّ ، بل طمع للوقوع فيه ، وكان نذير شؤم ؛ فالبحث عنه قاد بالداسار وأتباعه إلى سلسلة من المصائب . فمنذ انطلاقه من جبيل ، إلى أن وصل لندن ، شهد متاعب لا نهاية لها ، إلى ذلك فثلاثة من مالكي نسخة الكتاب لاقوا حتفهم أو تضرّروا : الشيخ إدريس الذي سقط ميتًا فجأة بعد أن أهدى الكتاب إلى بالداسار ، ومارمونتيل الذي غرق في البحر ، ثم النبيل الفويفود ميرسيا الذي احترق مسكنه ومكتبته في إسطنبول . وحينما حلّ أخيرًا في لندن ، اندلع فيها حريق أتى على قلب المدينة . إنّه كتاب شؤم وليس كتاب خلاص .

ولكي يأخذ يوم القيامة دلالته الدينيّة ، فلا بدّ من ظهور المسيح المخلّص ، الذي سوف يبسط هيمنته على العالم ملكًا كونيًا يقود الجنس البشريّ إلى مصيره الأخير . حضرت فكرة «المسيح المنتظر» في معظم المرويّات الدينيّة القديمة ، وظلّت حاضرة في المخيال البشريّ مدّة طويلة ، وقد استثمرها معلوف فجعلها حافزًا سرديًا مناظرًا لمضمون كتاب المازندرانيّ ، الذي يستقطب حوله حركة الشخصيّات الكبرى في الرواية . كان المسيح المخلّص هذه المرة يهوديًا يدعى «ساباتي بن زيفي» ، وقد أطلق نبوّته في ذروة الصراع الإمبراطوريّ بين العثمانيّين والروس والفرس وسائر الممالك الغربيّة الإنجليزيّة والهولنديّة والفرنسيّة

والإسبانيّة في حوالي منتصف القرن السابع عشر. ناهيك عمّا تركته الحركات الدينيّة الإصلاحيّة التي أدّت إلى انشقاق كامل بين الأمم والمذاهب في أوربّة. اختار مدّعي النبوّة وقتًا انتعش الانقسام فيه، واحتدم الصراع، وارتسم الخوف في النفوس، وازدهر اليقين في كلّ مكان بإنّ خاتمة التاريخ قد أعلنت عن نفسها، ولا بدٌ من مخلّص.

ولد ساباتي بن موردخاي زيفي في مدينة أزمير في عام ١٦٢٦ لأسرة يهوديّة، تتحدّر من أصول أندلسيّة، وطبقًا لتأويلات توراتيّة غالية شاع أنّ المسيح المنتظر سيعلن ظهوره في سنة ١٦٤٨، وسيكون دوره واضحًا: قيادة اليهود، وجعل القدس عاصمة كونيّة، وينبغي على كلّ الملوك، والأباطرة الامتثال لإرادته. فشرع ساباتي، وهو في الثانية والعشرين، في إعلان نفسه مسيحًا منتظرًا جاء لتخليص بني إسرائيل. وكان أن بدأ بالأقربين، لكنّه جوبه برفض كبار الحاخامات، فلم ينثن عن دعواه، بل استأثر باهتمام الطائفة اليهوديّة في أزمير، ثم وسّع نشاطه في الأناضول، وقد انكبّ على تأويل التفسيرات اللاهوتيّة للتوراة.

ومن أجل أن يكتسب مفهوم الدعوة معناه الكامل، فيلزم مدّعي النبوّة سلوك مسار الأنبياء من قبله، فرحل إلى القسطنطينية أوّلاً في نحو عام ١٦٥٠ لإقناع الطائفة اليهوديّة في عاصمة الإمبراطوريّة، ومنها يمّم ناحية «سالونيك» حيث كانت تزدهر التأويلات العدديّة للتوراة بين اليهود، ثم وصل «أثينا»، فمصر، وتوجّه إلى فلسطين حيث طاف حول القدس بحصانه سبع مرات معلنا نهاية ولاء اليهود للسلطنة العثمانيّة، فعمّت أخباره سائر البلاد الواقعة تحت سيطرتها، بل وتجاوزتها إلى أوربّة، إذ أصبح ساباتي مثار اهتمام من طرف عدد كبير من الناس بين مؤيّدين له قائلين بقرب يوم الدينونة، ومعارضين اعتبروه نبيّ زور، وقد مسّه الجنون. لكنّه واصل عرض أفكاره التأويليّة الغامضة لأسفار التوراة، مستفيدًا من الميراث اليهوديّ، والمسيحيّ، والإسلاميّ حول فكرة المسيح المنتظر.

تمكّن ساباتي من جذب أنصار نافذين بالمال والجاه إلى حركته، وعاد إلى أزمير في العام الذي ينبغي أن تتحدّد فيه نهاية العالم، طبقًا للنبوءات التي جرى تكريسها خلال العقدين السابقين. فشهدت المدينة وصول عدد كبير من الوفود القادمة من كلّ مكان لمبايعة ملك الزمان الجديد، فجرى تتويجه ملكًا لملوك الأرض، فكان أن أصدر أمره بتقسيمها إلى ثمان وثلاثين دولة، وبتعيين ملوك لإدارتها. ورغب في أن تكون القدس عاصمته.

وظهر له منافس يهوديّ اسمه «كوهين»، فشكا ساباتي إلى السلطان باعتباره مهدّدًا للإمبراطوريّة، وداعيًا لدولة يهوديّة في فلسطين، وكان يرغب في أن يقاسمه الدور، فلا بأس بوجود مسيحين في آن واحد، فأُحضر ساباتي إلى القسطنطينيّة، واستُجوب حول معتقداته، وطُلب إليه إظهار معجزة تؤكّد دعواه، وهي أن يتجرّد من ملابسه، وتطلق عليه السهام، فإن استطاع حماية نفسه من الموت، فسوف يقع الأخذ بما يقول، ولتجنّب العقاب الذي ارتسم في الأفق، سارع ساباتي بإعلان إسلامه مُنكرًا كلّ ما قال به طوال عشرين عامًا، ودرءاً لمزيد من الشبهات، تسمّى بـ«محمّد»، وعرف باسم «محمّد البوّاب»، لأنّ السلطان العثمانيّ عيّنه قيّمًا على أبواب قصره، ولإبطال دعواه، فقد طلب إليه تفكيكها، فلم يتردّد في إخبار أتباعه أنّ «يهوه» أمره بدخول الإسلام، وأنه أطاع الأمر، وطلب نسيان اسمه القديم «ساباتي» بعد أن حاز على اسم «محمّد».

والراجح أنّه أجبر على كلّ ذلك لإبطال دعوته، إذ تسرّبت الإشاعات في الأوساط اليهوديّة بأن جسده الحقيقيّ ارتفع إلى السماء العلا بطلب من إله اليهود، أمّا جسده الدنيويّ فسيكون بصورة مسيح بجبّة وعمامة، وتلك تسوية ماكرة يسترضي بها السلطان من جهة، وأتباعه من جهة أخرى. وشرع يدعو اليهود إلى الإسلام، وأطلق على أتباعه اسم «الدوغة» أي «العائدون»، وهم أولئك اليهود الذين انخرطوا في الإسلام ظاهراً، واحتفظوا بعقيدتهم الأصليّة باطنًا.

تمكّن ساباتي من لعب دور غامض حمى فيه اليهود من العقاب مدّعيًا أنه أدخلهم الإسلام ، فكان بذلك قد استرضى السلطات العثمانيّة ، وشاعت عنه جملة من التعاليم الدينيّة الموجّهة لأتباعه ، وفيها جرى اعتباره السيّد والملك والمسيح «ساباتي زيفي» والتصريح أنّه هو المسيح الحقيقيّ ، وأنّه من ذرّيّة داود ، وينبغي ترتيل مزاميره يوميًا . ومن أجل تجنّب التنكيل بأتباعه ، أوصى بعدم إبداء الاستياء من المظاهر الدينيّة الإسلاميّة ، ولكنّه منع التزاوج بين المسلمين واليهود . ولم تغب دعوته عن عيون السلطنة التي تمكّنت من محاصرتها ، لكنّها لم تجتثّها من جذورها ، فكان أن أبعد إلى «ألبانيا» وهنالك قضى نحبه في عام ١٦٧٥ . ولم تتحقّق نبوءة نهاية العالم .

٨. خاتمة:

وقفنا على جانب أساسيّ من المدوّنة السرديّة لأمين معلوف ، وقد شكل التخيّل التاريخيّ لبّها ، ومحورها سير تاريخيّة لمشاهير يطوفون العالم بحثًا عن قضيّة أو دفاعًا عن فكرة ، وظهر لنا كيف كانت تنعقد أحداث التاريخ حول حبكة متخيّلة تضفي على تلك الأحداث معنى جديدًا قد لا نعثر عليه في التواريخ المعتمدة ، فمعلوف يمرّ بجوار تلك المادّة ويستعير منها ، لكنّه لا يجعل من مدوّنته السرديّة مصدرًا موثوقًا لها ، وهذه المحاذاة الفاعلة تفتح أفقًا لمزيد من المعاني الجديدة ، والإيحاءات الطريفة ، والمقاصد الرمزيّة ، ويقع ترحيل الشخصيّات التاريخيّة كالحسن الوزّان وعمر الخيّام وماني بن فاتك وساباتي بن زيفي والحسن بن الصباح والبابا ليون العاشر ، من منطقة التاريخ الرسميّ إلى منطقة السرد التاريخيّ ، فتتفاعل مع الأحداث المتخيّلة ، فتظهر بوصفها شخصيّات حيّة جرى استدراجها إلى العالم التخيّليّ للسرد بأفكار جديدة ، ومواقف مبتكرة ، فتظهر عابرة للهُويّات الدينيّة والعرقيّة . ولا تلبث الشخصيّات أن تنخرط في أحداث عالميّة لها صلة بالإمبراطوريّات في العصور الوسيطة ، ولا تغيب عنها المادّة التاريخيّة المعاصرة .

تلك هي أهمّ الركائز التي قامت عليها التجربة السرديّة لأمين معلوف ، فهو يمنح شخصيّاته طاقة للتجوال عبر العالم ، والحديث بلغات عدّة ، وتبنّي قضايا تاريخيّة أو اجتماعيّة لا تختصّ بثقافة أو جنس ، ولا يسمح لها بالانحباس في إطار هُويّة ، أو معتقد ، وهي لا ترحل في أرجاء العالم بتطواف مجرّد عن المقاصد ، بل ترحل في الوقت نفسه داخل ذواتها ، فكلّما مضت في اكتشاف العالم ، تكتشف ذواتها أيضًا ، وذلك يضيء مسارها ، ورؤيتها للعالم ، وموقفها من الأحداث التي تعاصرها ، ولا تقبع أسيرة لفكرة دينيّة أو عرقيّة . ومع أنها تكافح للتعبير عن إيمانها بمبدأ ، وانتمائها إلى قضيّة ، فإنّها لا تصادر حقّ الآخرين في الإفصاح عن مبادئهم ، وأفكارهم .

الفصل الثاني

التهجين السرديّ وتمثيل الأحداث التاريخيّة

١. أعراف الكتابة القديمة:

يعنى «بنسالم حمّيش» بما يصطلح عليه «شرط البداية» وهو شرط سرديّ مأساويّ ظهر في سائر رواياته التاريخيّة، ورسم مصائر الشخصيّات الكبرى فيها؛ فثمّة انهيار قيميّ عامّ في «دار الإسلام»، وهو المجال العامّ لوقوع أحداثها، وحركة شخصيّاتها، إذ جرى تخريب الركائز السويّة للقيم الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، واتّخذ ذلك التخريب مظاهر كثيرة، كالطغيان الذي مارسه الحاكم بأمر الله الفاطميّ في رواية «مجنون الحكم»، أو إخضاع مصر لنزوات المماليك، في رواية «العلامة»، أو تصدّع الوجود العربيّ- الإسلاميّ، وانحساره في الأندلس جرّاء التنازع حول السلطة بين الأمراء والملوك، في رواية «هذا الأندلسيّ». وفي جميعها سعى «حمّيش» إلى توظيف أعراف الكتابة العربيّة القديمة، كالشروح، والحواشي، والذيول، فضلاً عن تبنّي أسلوب أدبيّ تطلّع فيه إلى موازاة الأساليب الموروثة في المدوّنات الموروثة.

خيّم شرط البداية بظلّه على حياة الشخصيّات التي جرى انتقاؤها بعناية من المادّة الخام لذلك التاريخ، لتكون شاهدة بالسلب أو الإيجاب على تلك الانهيارات القيميّة. وتؤلّف الروايات المذكورة «ثلاثية» لا ترابط بينها إلاّ في استعارة المادّة التاريخيّة من المظان القديمة، والتماثل العامّ في شرط البداية، والإطار الناظم لحركة الشخصيّات، وموقفها من العالم الذي تعيش فيه، وهو الذي يسّر أمر ترحيل الشخصيّات التاريخيّة، كالخليفة الفاطميّ الحاكم بأمر الله، والمؤرّخ ابن خلدون، والمتصوّف ابن سبعين، من التاريخ إلى السرد، ودفع بها للتفاعل مع محيطها الاجتماعيّ، والثقافيّ، والدينيّ في ظلّ تلك الانهيارات الأخلاقيّة العامّة.

أنجزت الشخصيّات أفعالها في ضوء شرط البداية، وانخرطت في تخريب

نسق القيم ، كما في حالة الحاكم بأمر الله ، فارتسمت لها صورة سلبيّة ، أو أنها قاومت ذلك التخريب كما في حالة ابن سبعين الذي رفض الرضوخ لحالة الانهيار ، فارتسمت له صورة إيجابيّة ، أو أنها تردّدت بين القبول والرفض كما في حالة ابن خلدون في مواقفه الممالئة للمماليك في مصر . وبالإجمال ، فقد وجدت رؤية المؤلّف للتاريخ مكانها في فضاء السرد ، والتصقت بالشخصيّات ، واستقطبت اهتمامها ، ومثّلت علامات كاشفة على الانكسارات القيميّة الجماعيّة ، والنزوع إلى التشدّد والغلوّ بسبب الإحباط العامّ ، فعبّرت الشخصيّات عن رؤية مأساويّة للعالم ، حملت في طيّاتها تشكّيًا من الأحوال الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة في عصرها .

على أنّه من الصعب القول إنّ الشخصيّات الكبرى ، كالحاكم بأمر الله ، وابن خلدون ، وابن سبعين ، انبثقت فجأة حاملة مواقفها الثابتة ورؤاها الكاملة ، فقد تفاعلت مع مكوّنات العالم السرديّ ، واتّخذت مواقف مختلفة بين رواية وأخرى ، فشخصيّة الحاكم بأمر اللّه في رواية «مجنون الحكم» ، تكاد تكون ثابتة في رؤيتها للعالم ، فلا تتميّز إلاّ باقتراف مزيد من الأخطاء ، فهذا هو مظهر الحراك في بنية السرد ، فيما تعنى رواية «العلاّمة» بالحقبة المصريّة من حياة المؤرّخ الاجتماعيّ ابن خلدون ، فلا يبدو التطوّر ملحوظًا عليه بعد أن استقرت رؤيته التاريخيّة والفقهيّة في حقبة سابقة إبّان وجوده في المغرب والأندلس ، لكن تردّده وخوفه وحياته الشخصيّة ، هي التي بثّت الحيويّة في تضاعيف السرد ، أمّا ابن سبعين في رواية «هذا الأندلسيّ» ، فشمله تغيير متواصل في ضوء علاقاته بالأحداث الواقعة في «دار الإسلام» من غرناطة إلى مكّة ، مرورًا بالمراحل العمريّة التي مرَّ بها ، فانتهى إلى تقوى مطلقة اختلفت كلّيّة عمّا كان عليه أمره من فجور في مطلع الشباب .

والحال هذه ، فقد تطوّر بناء الشخصيّة بشكل لافت للنظر بين الروايات الثلاث ، وثمّة بون شاسع بين الأولى والأخيرة ، إذ جرى تخطّي العثرات السرديّة ، واستقام البناء العامّ ، وتكامل نموّ الشخصيّة بطريقة متدرّجة ، واتّسق

الأسلوب ، وهو أمر لم يظهر في حالة ابن خلدون ، وصاحبَه شحوب كامل في حالة الحاكم بأمر الله .

تحركت الشخصيّات في دار الإسلام خلال القرون الوسطى الإسلاميّة ، وهو فضاء مترامي الأطراف مشبع بقيم دينيّة ، فكشفت بأفعالها ومواقفها هُويّات فضفاضة للإمارات والدويلات المتنازعة التي لا تقيم اعتبارًا للأفراد والأفكار والجهاد ، إنّما للمصالح والولاءات والأطماع ، وشكّل ذلك خلفيّة موجّهة لمصائر الشخصيّات ، واختياراتها الكبرى ، وقد نهلت الروايات الثلاث من المادّة التاريخيّة التي كتبت حول الشخصيّات التاريخيّة ، أو ما كتبته هي بنفسها في مؤلّفاتها ، وفي كثير من الفقرات أعيد صوغ المادّة التاريخيّة صوغًا جديدًا ، فانتقلت من مستواها التاريخيّ الوثائقيّ إلى مستواها السرديّ . ومن المفيد متابعة تلك «الثلاثيّة» بداية من صدور الرواية الأولى ، مرورًا بالثانية ، وانتهاء بالثالثة ، من أجل كشف تطوّر الأداء السرديّ في إعادة تكييف المادّة التاريخيّة لغايات تتّصل بالمجمل الدلاليّ العامّ لتلك الثلاثيّة .

٢. التواطؤ بين السرد والتاريخ:

نهض السرد في رواية «مجنون الحكم» بتمثيلٍ شبه موازٍ للمرويّات التي كتبها المؤرّخون الخصوم للخليفة الفاطميّ السادس الحاكم بأمر الله (٣٧٥-٤١١هـ= ٩٨٥ - ١٠٢١م) ، الذي تولّى الخلافة وعمره إحدى عشرة سنة إلى يوم مقتله الغامض ، وهو في حدود السادسة والثلاثين ، بعد أن حكم مدّة ربع قرن ، وترك خلفه جملة من غرائب الأخبار تعجّ بها المظان التاريخيّة . وطبقًا لتلك المرويّات اتّسم حكمه لمصر بالتوتّر السياسيّ ، والاجتماعيّ على المستويين الداخليّ ، والخارجيّ ، إذ أصدر جملة من المراسيم الغريبة التي أجّجت عليه نقمة الناس ، ثم دخل في نزاع مع الخلافة العباسيّة في بغداد ، فكان أن أصدر علماؤها فتوى أنكروا فيها عليه صحّة الانتساب إلى سلالة آل البيت لنزع الشرعيّة عنه .

ولم تلبث أن أصبحت نهاية الحاكم بأمر الله مثار جدل ، بين قائل : إنّه اختفى وسيعود بصفة المهديّ المنتظر ، وقائل : إنّه قتل بتدبير من أخته «ستّ الملك» التي برعت في إخفاء أيّ أثر له ، إذ كلّفت ابن دوّاس شيخ قبيلة كتّامة بقتله ، ثم قتلت الشيخ لطمس سرّ القتل . ولعلّ أوّل ما يلفت الانتباه في الرواية هو تورّط السرد في الترويج للصورة الشائعة للحاكم ، وهي صورة أنتجت في سياقات تاريخيّة لها أسبابها الأيديولوجيّة والاعتقاديّة المعارضة للخلافة الفاطميّة ، وبدل أن يُغذّى البعد السرديّ للشخصيّة التي تطوي في داخلها تناقضات كثيرة ؛ فقد جارى السرد مضمون المرويّات في تسطيح شخصيّة مثيرة للجدل على المستويين الفرديّ والعامّ ، وبدأ وكأن السرد لا يقوم إلاّ بمهمّة حاشية على المتن ، فهو سرد شارح للمرويّات الإخباريّة التي تصدّرت نتف مختارة منها أبواب الرواية ، فأدّى بذلك وظيفة تمثيليّة غير فعّالة ؛ لأنّه اختزل الشخصيّة التاريخيّة في بُعد واحد ، وجرّدها من مزاياها التخيّليّة التي يحتاج إليها النصّ السرديّ ، وظهرت الحيرة واضحة في التردّد بين كتابة بحث عن الخليفة الفاطميّ ، أو ابتكار نصّ تخيّليّ عنه ، فجاءت النتيجة جامعة بين الرغبتين ، لكنّها أفرغت السرد من قوته في تشكيل عالم متخيّل لما تضمّنه من مصادرة مسبّقة غايتها تكريس الصورة المشوّهة لشخصيّة غادرها الزمن ، وأصبحت من تركة الماضي .

تنبغي إثارة هذه الملاحظة بكثير من الدقة ، فليس يلزم الاختصام مع الماضي بأحداثه وشخصياته ، بل تحليل معطياته واستخلاص العِبر الكبرى منها بهدف تخطّيها ، وليس التشهير بمن قام بها ؛ ذلك أنّ المرويّات التاريخيّة التي عنيت بالحقبة الفاطميّة وحكّامها ، ترتّب أمرها في ضوء سياق ثقافيّ مخالف ، فجاءت محمّلة بالسجالات العقائديّة والمذهبيّة التي ميّزت الفكر الدينيّ والتاريخيّ في الحقبة الإسلاميّة الوسيطة والمتأخّرة ، وينبغي الحذر من اعتمادها دليلاً لتقويم تلك الحقبة ، وقد حرص «حمّيش» على تصدير روايته بمقتطفات منتزعة من مصادر تاريخيّة مختارة وضعت في مطالع الفصول ،

وختمها بالمصادر التاريخيّة التي نقل عنها مباشرة، وأخرى بالمصادر التي «تمّ التخيّل في ضوئها». فضلاً عن كلّ هذا وردت نصوص تاريخيّة كاملة في المتن لتأكيد البعد الواقعيّ للأحداث المرويّة.

رغب المؤلّف في الحفاظ على الصورة النمطيّة الشائعة عن الحاكم بأمر الله، فلم تتح المواقف المتخيّلة بينه وبين شخصيّات أخرى مثل «ستّ الملك» و «المسبحيّ» و«الكرمانيّ» للسرد في أن يزحزح تلك الصورة، ويرسم خلفيّاتها بما يثري الأفعال السرديّة؛ إذ قامت فرضيّة البناء العامّ للأحداث والشخصيّات على قاعدة اعتبرها المؤلّف صحيحة، وهي تكريس الصورة التي ثبّتتها المصادر التاريخيّة المعارضة للدولة الفاطميّة، ففي مقدّمة الكتاب ثبّت المؤلّف خمسة نصوص استلّها من كتب اهتمت بعهد الحاكم بأمر الله، وهي للوزير جمال الدين، وسبط ابن الجوزي، والحافظ الذهبيّ، والمكين ابن العميد، والمقريزيّ. ومنها يمكن تركيب الصورة الآتية له: إنّه سيئ الاعتقاد، شاذّ السلوك، كثير التنقل من حال إلى حال، أفنى أممًا وأجيالاً، وخلافته متضادّة بين شجاعة وإقدام، وجبن وإحجام، ومحبّة للعلم وانتقام من العلماء، وميل إلى الصلاح وقتل الصلحاء، وكان خبيثًا ماكرًا، سفّاكًا للدماء، رديء السيرة، فاسد العقيدة، وأفعاله لا تُعلّل، وأحلام وساوسه لا تُؤوّل.

تصدّرت كلّ هذه الأحكام متن الرواية، فكرّست حكم قيمة لدى المتلقّي بأن الهدف منها تفصيل هذا المجمل، والتوسّع فيه، وهو ما تحقّق طوال صفحاتها؛ ذلك أنّ مسار الأحداث، منذالبداية إلى النهاية، جاء ليبرهن على الفرضيّة الابتدائيّة المستعارة من خصوم الحاكم بأمر الله. بل إنّ المؤلّف في الفقرة الأولى من الرواية، وهي بعنوان «هو» قدّم الشخصيّة وعرّفها، بمادّة سرديّة مشتقّة كلّها من المقتبسات المذكورة. ومهما حاولنا أن نوفّق بين خصوصيّة السرد التمثيليّة القائمة على التخيّل التاريخيّ والصورة المكرّسة للحاكم بأمر الله في المرويّات الإخباريّة، فسوف ننتهي إلى تثبيت النتيجة الآتية: السرد تنكّب لوظيفته التخيّليّة واندرج في تبعيّة للمصادر التاريخيّة، فعزّز الصورة النمطية

للخليفة الفاطميّ ، بدل أن يقلّب وجوهها ويستبطن خفاياها ، فلم يوظّف في إغناء الأبعاد الممكنة للأحداث والشخصيّات ، ولم يهتمّ بالاحتمالات التي يفترضها السرد في كلّ حدث تاريخيّ ، وكأنّ المؤلّف مسوق بقوّة خارجيّة أجبرته على تثبيت ما هو معروف وشائع .

والمرجّح أنّ المؤلّف– وقد استأثر بوظائف الراوي– رغب في إنجاز بحث ذي تجسيد تخيّليّ لشخصيّة الحاكم بأمر الله وفترة حكمه ، وما ترتّب على ذلك من نتائج خطيرة ، أكثر ممّا أراد أن يكتب رواية تقوم على قاعدة «التخيّل التاريخيّ» بالمعنى النوعيّ لهذا الاصطلاح ، دون الأخذ في الاعتبار الاختلاف الكبير بين الهدفين ، والغايتين ، والوسيلتين ، والمفهومين . وبسبب خطأ في إساءة استخدام التمثيل السرديّ وقع تعارض جذريّ بين التاريخ والسرد . وفي النهاية لم يؤد التاريخ مهمته المناطة به ، وهي البحث الموثّق في شخصيّة الحاكم بأمر الله ، والتدقيق في عهده السياسيّ المضطرب ، ولم ينجح السرد في تمثيل عالم متخيّل ذي كفاءة تعبيريّة وإيحائيّة ، فظهر نوع من التهجين غير المنسجم بين نظامين متباينين ، لم يفلح المؤلّف في دمجهما ، أو التوفيق فيما بينهما ، فأفسد كلّ منهما الآخر ، لأنّه لم يراع الوظيفة الخاصّة بكلّ منهما ، الأوّل في تقرير الوقائع على سبيل التحقيق ، والثاني في الإيحاء بها على سبيل التخييل .

ارتسم إخفاق السرد في القيام بمهمته التمثيليّة من خلال موقفين أساسيّين ، اختصّ الأوّل بالخدعة السرديّة الشائعة التي تندرج ضمن تقنيّات السرد الكثيف ، ومؤدّاها العثور على أوراق ، أو مخطوطات ، ثم يصار إلى نسبتها إلى مصدر ما ، فيما اختصّ الثاني بشخصيّة «ستّ الملك» أو «السلطانة ستّ الكلّ» أخت الحاكم . وهذان الموقفان المولّدان لبراهين إخفاق السرد في أداء وظيفته التمثيليّة ، جاءا نتيجة سوء اختيار ، مرجعه الخضوع الكامل للمرويّات التاريخيّة الشائعة التي شكّلت الأرضيّة التي قام عليها نظام الأحداث ، وبناء الشخصيّات .

ظهر الموقف الأول ، حينما أشير إلى أنّ النصّ جاء على لسان الحاكم بأمر

الله بهيئة تفاريق وشذرات ، «وكان الدعاة في بداية عهدهم يجتمعون دوريًا لينظروا في ما حصدوه من خطرات إمامهم ، ويقارنوا بطاقاتهم ، ويتعاونوا على تنقيحها وملء بياضاتها ، ثم يصوغونها في نصّ متكامل يحظى برضاهم ، وبلبّ ألبابهم وجوارحهم ، فيلحقونه بنصوصهم السرّيّة ، التي يعملون فيها التأويل إعمالاً باطنيًا جارفًا كثيفًا ، ولا يُطلعون عليها إلاّ الخواصّ الأوفياء والمنجذبين إلى سلك «العقلاء» . ومن بين هذه النصوص- وقد دثر معظمها وضاع- عُثر على نصّ أتى تفاريق ، وأكّد الدعاة أنهم التقطوه من فم الحاكم ، ولا دخل لهم فيه إلاّ من حيث الترتيب ووضع العناوين ، وممّا ورد فيه»[1] .

وعلى هذا فالمنحى السرديّ العامّ يفترض أن يمثّل النصّ رؤية الحاكم بأمر الله ، ومنظوره لنفسه ، وللعالم المحيط به ، وما يحتمل أن يكون قد تسرّب إليه من رؤى الدُعاة ، لكن النصّ على العكس من ذلك ، امتثل لرؤية مضادّة مصدرها راوٍ عليم ينطق بالموقف الفكري للمؤلّف تجاه الحقبة الفاطميّة ، ويعبّر عن تصوّر مختلف عمّا يفترض أن يقوله الحاكم بأمر الله أو دعاته ، وفيه يجاري الراوي- المؤلّف آراء السلف من الخصوم ، وهي بمجملها معارضة للحاكم بأمر الله وعهده ، ويرد ذكرها غير مرّة في أبواب الرواية وفصولها وفقراتها ، وفي مقابل ذلك لا تظهر إلاّ شذرات نادرة خاصّة بالشخصيّة ، لكنّها صيغت بغموض يشوبه الارتباك ، لتبرهن على تخليط الحاكم بأمر الله وسفاهته ؛ فيظهر التناقض الدلاليّ واضحًا ، إذ في الوقت الذي تهيئ به الخدعة السرديّة ذهن المتلقّي لترقّب ما سوف يرد على لسان الشخصيّة ، طبقًا لمنظورها الذاتيّ ، يدفع النصّ برؤية مضادّة تعطّل الآليّة الخاصّة بتلك الخدعة التي قرّرها السرد ، فتأدّى عن كلّ ذلك تحيّز أخلّ بحياديّة التمثيل والتخييل ، إذ صادر على المطلوب بتأكيد الانحياز السافر إلى الراوي ضدّ الشخصيّة ، الأمر الذي أخضع عمليّة التأليف بكاملها للثقافة السائدة حول هذا الموضوع ، بدل ابتكار فضاء متخيّل تتبادل فيه الشخصيّات

---

(١) سالم حمّيش ، مجنون الحكم ، لندن ، دار رياض الريّس ، ١٩٩٠ ص١٣ .

مواقعها ، وتتحاور فيه معبّرة عن رؤاها ، وأفكارها ، وتصوّراتها .

وظهر الموقف الثاني ، وهو يختصّ بـ«ستّ المُلك» ، حينما وقع نزاع حادّ بين ما يريده الراوي وهو يصوّر شخصيّتها ، وبين أفعالها القائمة على الدسائس ، والقتل ، فطفا التناقض على سطح النصّ بصورة مربكة ، وبذلك قوّض الوظيفة التمثيليّة للسرد ؛ ففيما كانت الرؤية السرديّة للراوي تريد تسويغ أفعال «ستّ الملك» ومنحها الشرعيّة ، فقد وقعت في تعارض بين التعاطف المسبّق مع الأخت ، بوصفها معارضة لشخصيّة أخيها ، وتعمل على تدبير اغتياله ، وبين وصف أفعالها التي لا تقلّ عنفًا وسوءًا من أفعال الحاكم بأمر الله نفسه ، فلا يشفع لأحد براعته في السوء .

وجد الراوي المتعاطف مع «ستّ المُلك» نفسه في تناقض مريع ، لأنّه منقسم على نفسه من جهة أولى ، بين الإعلاء من شأن شخصيّة تقترف القتل ، والكذب ، والدسيسة ، والتخلص العنيف من أشدّ أنصارها قربًا ، حينما أوغرت صدورهم بعضهم ضد بعض ، ودفعتهم إلى قتل أخيها بمكيدة لا تخفى ، ثم نكّلت بهم إلى حدّ الموت واحدًا بعد الآخر ، ومن جهة ثانية ، بين إضفاء طابع النزاهة الأخلاقيّة والعدل عليها . ولهذا صوّر الراوي تلك المواقف ، وكأنّه يعتذر للقراء مؤكّدًا أنها كانت مرغمة على ذلك ، فما أن تفلح في التخلّص من «خطير الملك» و «ابن دوّاس» اللذين قتلهما صاحب الستر «نسيم الصقلّيّ» بتدبير مباشر منها ، ثم الاتّفاق على قتل والي حلب بمكيدة مماثلة ، حتّى تسرع «ستّ المُلك» إلى غرفتها «وعلى فراشها انطرحت ، وبكت بكاءً حارًا . وتألّمت لما هي مضطرة إلى فعله في باب التصفيات الجسديّة ، رغمًا عنها ، والله رغمًا عنها»[1] .

وقد تكرّر الأمر نفسه حينما نجحت في القضاء على الداعية «الدرزيّ» بدسيسة عجيبة ، أدّتْ إلى قتله مع ثلاثة من المتعصّبين له ، واتّفاق برمي

---

(١) مجنون الحكم ، ص٢٥٤ – ٢٥٥ .

رؤوسهم في مخزن خاصّ برؤوس المغضوب عليهم ، قبل أن «تعتصم بغرفتها ساعات تبكي لما كانت منقادة إلى فعله في حقّ الدرزيّ ، رغمًا عنها ، والله رغمًا عنها»[1] . وتؤدّي الجملة الاعتذاريّة «والله رغمًا عنها» وظيفة تفسير مبهم لموقف المؤلّف الضمنيّ الذي يريد أن يسوّغ أفعال «ستّ المُلك» ، لكنّه لا يجد مادّة تاريخيّة تسعفه في ذلك ، فتلحق تلك الجملة ضررًا بالغًا في بناء الشخصيّة ، فكلّ الوقائع تؤكّد سلوكها الخاطئ ، وقسوتها في النيل من خصومها وأنصارها على حدّ سواء ، بما يضارع سلوك أخيها وقسوته . وعلى هذا ففي الموقفين : معاداة الحاكم بأمر الله ، وموالاة ستّ المُلك ، وجدت الممارسة السرديّة نفسها في تعارض مع وظيفتها الأساسيّة ؛ لأنّ الرؤية السرديّة الجاهزة عند المؤلّف– الراوي قبل تكوّن النصّ ، هدمت ما ينبغي أن تقوم ببنائه .

جاء التمثيل السرديّ في رواية «مجنون الحكم» لإقرار ما ذكرته المرويّات التاريخيّة حول عهد الحاكم بأمر الله الفاطميّ ، فلم تذب المادّة التاريخيّة الصلبة في السياق المرن للسرد الأدبيّ ، فتتحوّل إلى تخيّل تاريخيّ ، إنّما بقيت كتلة صمّاء ناتئة ، والحال هذه ، فالرواية التاريخيّة تقتضي الانطلاق من نقطة مغايرة ، حيث تستلهم أحداث التاريخ كخلفيّة عامّة ، وتستعين بها في المفاصل الكبرى للأحداث ، لكنّها تتحرّر منها في التفاصيل ، والدوافع ، والحوافز ، والتناقضات الجوّانيّة ، لتمنح الشخصيّات حقّ الاندراج في سياق السرد بطريقة جديدة ، وهو أمر سرعان ما ظهر اهتمام واضح به من طرف حمّيش في روايته «العلّامة» .

٣. العلّامة المراوغ:

واستقى «بنسالم حمّيش» مادّة روايته «العلّامة» من المدوّنة التاريخيّة الكبيرة التي كتبها ابن خلدون ، ومن سيرته الملحقة بها ، لكنّه أجرى تعديلاً

---

(١) مجنون الحكم . ص ٢٥٩ .

عليها بما يناسب طبيعة التخيّل التاريخيّ ، فوسّع المنطقة المتخيّلة فيها ليفصح عن أفكاره ومشاعره ، وحركته بين مصر وبلاد الشام ، لكنّه لم يهمل سياق الأحداث التاريخيّة ، إذ رسم خطر المغول في الأفق ، فابن خلدون في التخيّل التاريخيّ لم يقطع الصلة عنه في الوثائق التاريخيّة ، إنّما حرّره من قيود النمطيّة التاريخيّة ، وأطلقه في فضاء السرد ؛ فقام التضافر بين المستويين التخيّليّ والتاريخيّ ، ومعظم الزحافات المحتملة في المستوى الأوّل استمدّت شرعيّتها من المستوى الثاني ، وقد جاء مستوى التخيّل موازيًا لمستوى التاريخ ، يتداخل معه ، وينفصل عنه طبقًا لحاجات الخطاب السرديّ .

تقع أحداث رواية «العلاّمة» في مصر ، شأنها في ذلك شأن رواية «مجنون الحكم» ، لكنّها تتأخّر عنها في الزمان ، فتختصّ بحقبة متقلّبة من حكم المماليك ، ولعلّ دلالة العنوان قد انتزعت قيمتها من الدور الذي قام به ابن خلدون في آخر مرحلة من حياته ، وهو دور يتّصل بالحكمة ، والتروّي ، والدراية ، وتجنّب المواجهة ، ولهذا وصف بـ«العلاّمة» . فحينما تريد العرب وصف توسّع أحد العلماء في ثقافات عصره وما سبقها تقول عنه «علاّمة» . وهذه صيغة وصفيّة للمتبحّر في كثير من العلوم بأنواعها . وممّن استأثر بذلك «ابن خلدون» ، الذي قال عنه «لسان الدين بن الخطيب» إنّه فاضل «حسن الخلق جمّ الفضائل باهر الخصل رفيع القدر ظاهر الحياء ، أصيل المجد وقور المجلس خاصّيّ الزيّ عالي الهمّة عزوف عن الضيم ، صعب المقادة قويّ الجأش طامح لقنن الرياسة خاطب للحظّ متقدّم في فنون عقليّة ونقليّة ، متعدّد المزايا سديد البحث كثير الحفظ صحيح التصوّر ، بارع الخطّ مغري بالتجلّة جواد الكفّ حسن العشرة مبذول المشاركة مقيم لرسوم التعيّن ، عاكف على رعي خلال الأصالة مفخرة من مفاخر التخوم المغربيّة»[1] .

أجمل «ابن الخطيب» ما ينبغي توافره من شروط ليكون المرء «علاّمة» . وقد

---

(١) لسان الدين بن الخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، مكتبة الوراق ص ٥١٨ .

ذهب كثيرون إلى أن ابن خلدون هو مؤسّس علم الاجتماع في الثقافة العربيّة القديمة ، ومرجع ذلك رغبتهم في مدّ جهود العرب للتوغّل في كلّ زوايا المعارف الإنسانيّة ، والحال هذه ، فعلم الاجتماع من العلوم الحديثة القائمة على فرضيّات محدّدة ، أمّا ابن خلدون فقدّم في عصره ، ما هو أهمّ من ذلك ، فيما نرى ، إذ بنى رؤيته للتاريخ على أساس اجتماعيّ ، فهو مؤرّخ صدر عن رؤية اجتماعيّة للتاريخ ، ولم يكن قد سبق إلى ذلك ، فقد كان التاريخ قبله جمعًا للمرويّات الإخباريّة ، ورصفها ، وتنضيدها ، وربّما استخلاص بعض العبر المتناثرة منها باعتبار كلّ ذلك مّا رسمته الأقدار ، وابن خلدون هو الذي نقل التاريخ العربيّ إلى حقبة التفسير والتأويل الاجتماعيّ ، وأقامه على أسس قابلة للاختبار ، والاعتبار ، إذ كان ولوعًا بتحليل الأحداث ، وخلفيّاتها ، ومدقّقًا في دوافعها ، ومهتمًا بطبائع الإنسان ، وبالعمران ، وقد عرض لرؤيته هذه في مقدّمته الموسّعة لكتابه الكبير في التاريخ «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» وسرعان ما انفصلت المقدّمة لتكون كتابًا قائمًا بنفسه ، فالتهمت شهرتها الكتاب الذي كانت مقدّمة له .

ورواية «العلّامة» هي سيرة روائيّة- تاريخيّة لابن خلدون في المرحلة المصريّة من حياته ، وهي المرحلة الأخيرة ، وفيها افترض الروائيّ أنّ العلّامة أراد إعادة النظر في أعماله ، وفي مجمل أحداث عصره ، وفي الملابسات والظروف القاهرة التي شهدها ، فتوازى في الكتاب محوران : الأوّل نقد عامّ لأحوال «الأمّة الإسلاميّة» في القرن الثامن الهجريّ ، وما آلت إليه أمورها من هوان وضعف جرّاء التمزّق ، والتنازع ، والغزوات الخارجيّة ، المغوليّة في الشرق والإسبانيّة في الأندلس . والثاني ممارسة نقد ذاتيّ صريح لسلوكه وأفكاره قبل أن يستيقظ في نفسه الوعي النقديّ الأصيل .

وتعدّ هذه السيرة ذات قيمة اعتباريّة كبيرة ، فقد جرى فيها استنطاق تجربة ابن خلدون الشخصيّة والثقافيّة بلسانه . وكان «رافائيل بالنسيا» حدّد شرط

البداية في موقف ابن خلدون مّا كان يجري في دار الإسلام آنذاك، قائلاً: «لاحظ ابن خلدون على مدار حياته هشاشة الهياكل السياسيّة في العالم العربيّ لهذه الفترة، من الأندلس وشمال إفريقيّة إلى الشرق، حيث كانت هذه الهياكل هشّة مقارنة بالفترات السابقة، وترجع هذه الهشاشة إلى انقسام القوى السياسيّة، وعبّر عن ذلك ابن خلدون في عدم القدرة على تجديد العصبيّة أو شعور الجماعة بضرورة خلق دولة فعّالة، فقد تمّت إقامة دولة الإسلام بواسطة جماعة اجتماعيّة غير عربيّة[1].

شكّل هذا الوضع القلق لحظة تأزّم في حياة ابن خلدون، وفي رؤيته لدار الإسلام الذي طاف في كثير من أرجائها، وبخاصة المغربيّة منها، وترك أثرًا في كتاباته التاريخيّة وسيرته الذاتيّة، حينما خيّم شبح المغول، ووجد له في رواية «العلامة» تجلّيات كثيرة، فأوّل ما أظهره ضيقه بالوجود في مصر، إذ تتنازعه رغبة في ممارسة الأمانة والعدالة والنزاهة، لأنّهُ قاضي المالكيّة فيها، لكنّه يواجه برغبات الآخرين الذين يريدونه أن «يكيّف أحكام الله مع شهواتهم ومنافعهم الصرفة». وذلك أمر لم ينجح في الجمع بين أطرافه المتضادّة، فلجأ للتوفيق بين ما يريد هو، وما يفرضه الآخرون عليه بالقوّة، وثانيهما، وهو يتّصل برؤيته التاريخيّة، إصراره على إبطال الأخبار المُحاليّة ذات المنحى الخرافيّ، التي تمتلئ بها مصادر التاريخ الإسلاميّ، فهو يقبل الحكايات الغريبة إذا ما وردت للإطراف والتسلية، لكنّه يرفضها إن جاءت داعمة للحقائق في «أمّهات المصادر في التاريخ، جائلة صائلة دون راع محقّق ولا ناقد مدقّق»[2].

كان ابن خلدون عارفًا بحاله وعصره، فلم يتردّد في ابتكار ازدواجيّة قوامها «انغماسه في العصر وخباياه، ثمّ انفلاته منه عند ضرورة الاعتصام والعزلة».

---

(١) رافائيل بالنسيا، ابن خلدون وتيمورلنك، ترجمة أحمد نبيل، انظر كتاب «ابن خلدون: البحر المتوسط في القرن الرابع عشر: قيام وسقوط إمبراطوريّات، مكتبة الإسكندريّة، ٢٠٠٧، ص ١٨٧.

(٢) بن سالم حمّيش، العلّامة، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠٠٦، ص٣٣.

وقد أتاح له هذا الضرب من سياسة الاتّصال والانفصال أن يغرف من أحداث عصره مادّة حيّة خامًا، وكان يعيد النظر فيها خلال عزلته. لم يخسر إيقاع الحياة في عصره، ولا ملذّاتها البسيطة، ولم يتنكّب للرؤية النقديّة التي يقتضيها عمله مؤرّخًا. قادت حالة الانفصال إلى لبّ قضيّة ابن خلدون، وهي ولعه بالتحقيق والتدقيق، وتعميق البحث، فحينما سأله كاتبُهُ «حمّو الحيحي» عن ذلك، كان جوابه الذي هو مفتاح سيرته: «تصوّر لو كنت حيال العمق في سهو أو مغفلة، تراني أقدر على أكثر من اللزوق بالمظهر أو التخندق فيه، مصرّفًا الأيّام بشتّى التلهّيات والسكرات! لو حدث لي هذا - لا قدّر الله- لكنت مثل ألوف الفقهاء من قطري، أتمذهب وأحشر ذهني كلّه في وضع المختصرات والحواشي، أو لكنت نقّال أخبار السير السلطانيّة، والمفاخر، والمآثر الأميريّة، كاتبًا بماء الذهب عن أرباب الوقت والرقاب، عن حركاتهم، وسكناتهم، واستعمالهم لليل والنهار. لو حدث هذا لربّما كنت رحّالة على وجه البسيطة، جمّاعة للحكايات والصور الغريبة العجيبة»[1].

سعى ابن خلدون إلى تنقية الموروث الثقافيّ والدينيّ من الأخطاء التي لحقت به عبر التاريخ، فبدأ بنقد أخطائه وهي كثيرة. نقد «كبواته وتسطّحاته»، فمن ذلك تركه العاطفة تتلف عقله وتعمي بصيرته، حينما أطنب في الدفاع عن بعض الخلفاء العباسيّين ضدّ تُهم تعاطي الخمر والتهتّك والفسق، وكان الأحرى به تفويض الحكم بذلك لله، كما يقول. ثم إفراطه في تعميق الاختلافات بين الفرق المسيحيّة، إذ رماها جميعًا بالكفر، وقد جاء ذلك بتأثير من غزوات النصارى الظافرة في الأندلس، ورآه «أشبه ما يكون بمنطق العاجز المتنطّع». ثم تعبّده بـ«عصبيّة النسب»، جاعلاً منها سدّة المفاهيم الطاغية، فحال ذلك دون رؤيته الكاملة للحقائق، إذ أفرط في نعت دعاة المعروف بالأوصاف المسفّهة، فكان مرائيًا لأنّه وقف بجانب الأقوياء ضدّ الضعفاء،

---

(١) العلاّمة، ص٣٩-٤٠.

«فأحصر التاريخ في الأخبار عمّا يكتبه منطق الغلبة والقوّة، وأبقي خارجه جماهير المغلوبين ومن لا تعضدهم عصبيّة».

وأخيرًا، فذنبه الشنيع جاء بحقّ المتصوّفة، إذ دعا إلى تشريع العنف في حقّ كتب صوفيّة من الأمّهات، «فأفتى بما لا يشرّفه، حينما دعا إلى تحريق مصنّفات ابن عربيّ، وابن سبعين، وابن قسيّ. لما في ذلك من المصلحة العامّة في الدين، بمحو العقائد المختلّة». فانتهى به الأمر إلى أن يتمنّى على كلّ من قرأ تلك الفتوى أن يقوم بتحريقها، «حتى يمحو أثرها، ويريحني من إثمها». أمّا زلاته في مقتبل عمره فكثيرة، لكنّ أشدّ ما يؤاخذ نفسه عليه، «ميلها إلى استهواء السلطة الملذوذة، والطمع في المناصب الرفيعة». وفي كلّ ذلك كان «كمن يكثر الحزّ، ويخطئ المفصل»[1].

نقد ابن خلدون المتصوّفة نقدًا عنيفًا، ودعا إلى تحريق مؤلّفاتهم وتخريقها، ومن الغريب أن يموت في القاهرة، ويدفن في مقابر الصوفيّة، وقبره فيها غير معروف. لكنّ انبثاق الموقف النقديّ الذاتيّ من وسط السياق السرديّ يزحزح الصورة النمطيّة للفقيه المالكيّ، فيجعل نفسه وإنتاجه الفقهيّ والتاريخيّ موضوعًا لنقده، فتتأسّس منطقة أخرى متخيّلة موازية لمنطقة التاريخ، وفيها يتحرّك ابن خلدون بحرّيّة أكبر ممّا كان عليه أمره في تلك، فالحراك والحيويّة يلازمانه كلّما انزلق من منطقة التاريخ إلى منطقة السرد.

٤. استعطاف شعريّ هامد:

حرصت الرواية على ابتكار مواقف سرديّة تكشف طبيعة العلاقات التي ربطت ابن خلدون برجالات عصره من المماليك وسواهم، فأضفت تلك المواقف دلالة خاصّة على مجمل دوره الدينيّ والتاريخيّ في عهد المماليك خلال النصف الثاني من القرن الهجريّ الثامن، فأحالت وقائع التاريخ إلى مادّة سرديّة

---

(١) العلاّمة، ص ٥١.

مرتبطة بموقف ابن خلدون وأحواله ، ففي مفارقة واضحة فضحت التعارض العامّ بين مبدأ ابن خلدون العامّ الداعي إلى النزاهة وقول الحقّ ، وضرورة مراعاة المواقف المتقلّبة في حكم المماليك ، ظهر ما ينقض الاستقامة النظريّة ، ويجرح القول بها في كلّ زمان ومكان ، ولم تبخل الرواية في عرض لحظات فاصلة في حياة العلّامة ، استبطنها السرد ، وبيّن فيها تردّد الشخصيّة بين مواقف آمنت بها ، وأخرى فرضها عليها الآخرون ، فحينما توفّي كاتبه تاركًا زوجة جميلة في الثلاثين من عمرها ، سارع ابن خلدون ، وقد شارف على الستين ، فتزوّجها ، وأنجب منها طفلة سميت «البتول» ، فكنّيت الزوجة باسمها .

وكان العلّامة قد زهد بالحياة وحجّ وكبر ، وذاق صنوف المخاطر والأمجاد في الأندلس والمغرب ، فبدأ يعدّ العدّة لختم حياته بيسر وسلام ، لكنّ نازع الحياة تجدّد بالزواج ، والأبوة ، وصار لزامًا عليه أن يعيد ترتيب حياته في مصر بعد أن كان عاطلاً عن العمل . وبحكم المتغيّرات المتعاقبة في تداول المماليك للسلطة بالتقتيل والتنكيل ، عيّن مدرّسا للحديث ، وبالنظر إلى شهرته التي أطبقت على البلاد ، فقد استأثر بالإشراف على الخانقاه ، وهي مدرسة للعلوم الدينيّة . وأيّ اعتذار عن ذلك يعدّ رفضًا ونكرانًا للجميل ، ويساء فهمه من طرف المماليك ، فتكون عاقبته سيّئة . ولكنّ كلّ عمل يخدم به ابن خلدون سلطانًا من المماليك يمكن أن يكون نقمة عليه من طرف مملوك بديل ، يتبّوأ موقع السلطنة بعده ، وهذا جعل العلّامة في مهبّ خطر داهم ، لا يخمّن لحظة ظهوره ، فلا يعرف نتائج أعماله مهما كانت طبيعتها .

وكان الصراع على أشدّه في القلعة حيث يدير المماليك شؤون الدولة . وبسبب ذلك ظهرت مشكلة معقّدة حول شرعيّة حكم «الظاهر برقوق» . ففي غيابه محاربًا في الشام تفرّد المملوك «منطاش» بإدارة الحكم في القاهرة ، يريد انتزاع السلطة كلّها له ، فشرع ينادي بعزل برقوق ، مستندًا بذلك إلى شرعيّة زائفة للخلافة التي انتقلت من بغداد إلى القاهرة ، بعد أن قوّض المغول أركانها باحتلال بغداد في عام ٦٥٦هـ=١٢٥٨م . وكلّ طرف يريد أن ينتزع فتوى ضدّ

الآخر من الفقهاء، والعلماء. وما لبث أن وصل الحرس إلى بيت ابن خلدون وقادوه إلى القصر، حيث فوجئ بأنّه مع حشد من القضاة، والمفتين، وأكابر العسكر، جرى تجميعهم بالقوّة لإجبارهم على الإفتاء بما يريده المملوك المتمرّد، والإقرار بحكمه.

دخل «منطاش» مدجّجًا بسلاحه يتبعه حرسه، ثم أمر أحد المفتين بقراءة فتوى معدّة مسبّقًا، مؤدّاها: «هل يجوز شرعًا قتال الظاهر برقوق، لكونه يستعين بالنصارى في شقّ عصا الطاعة على الخليفة، والسلطان، ومحاربة جيش المسلمين؟»[1] كانت الإجابة متوارية في السؤال. صمت الجميع، وخيّم الذعر، فبادر ابن خلدون يشرح لمنطاش الحيثيّات الموجبة لكلّ فتوى: «الإفتاء، أيّها الأمير، مهمّة شرعيّة خطيرة الشأن، نحتاج نحن معشر القضاة إلى حجج ملموسة، وشهود عِيان». نظر إليه منطاش شزرًا، وردّ مكابرًا عن قيمة الحجج والشهود بوجود العسكر الذين هم شهود عِيان على الوقائع. إنّما لم يكتف، فأضاف مهدّدًا: «إن لم تقتنع فاترك كتبك وحيطان بيتك، وأقبلْ على ساحة الحرب ترَ بنفسك استغلاظ برقوق بالكفار على المسلمين. وإن لم تقتنع فإنّ ديار مصر، التي لستَ منها، في غنى عنك، وعن فتواك». تهديد أذهله، فلا هو مستطيع التوجّه إلى سوح الوغى للبرهنة على حجّته، ولا هو قادر على الرحيل عن مصر، وقد أصبح له فيها زوجة وابنة، بعد أن نكب بأسرته الأولى التي غرقت في البحر في طريقها إليه من تونس، فصمت مقدّرًا مخاطر الردّ على هذا الوعل الهائج.

سارع قاضي القضاة بدر الدين الشافعيّ فوقّع على الفتوى، وأعقبه القضاة الآخرون، فوجد ابن خلدون نفسه أعزل بين جمع من المذعورين، فوضع توقيعه أيضًا على الفتوى، فيما كان منطاش قابضًا على سيفه يرمق المشهد بكثير من العجرفة والازدراء. ذعر العلّامة وشلّت قواه، وهو يقفل عائدًا إلى بيته على

---

(١) العلّامة، ص ٢٠١.

بغلته في أزقّة القاهرة . وحالما وصل ارتمى جوار زوجته هاتفًا : «دثّريني ، يا أمّ البتول ، دثّريني» ، تلك كناية عن الهزّة العنيفة من الذعر التي تعرّض لها ابن خلدون ، وتناظر تلك التي تعرّض لها الرسول حينما داهمه الوحي بغار حراء حيث كان يتعبّد ، فعاد يستغيث بخديجة «زمّلوني» ليذهب عنه الروع ، أو بموقف آخر ، حينما حُبس عنه الوحي ، وعاد إليه بسورة «الضحى» فصارت لحيتُه ترعد ، قائلاً لخولة : «دثّريني» ، كما ورد ذلك عند سائر المفسرين .

أدرك ابن خلدون أنّه علق في منطقة الخطر ، وعاجلاً أم آجلاً سوف يؤدّي ثمن التوقيع على الفتوى ، أو ثمن التردّد فيه ، إمّا سَجنًا وإما عزلاً عن الوظائف من طرف هذا المملوك أو ذاك ، فسقط مريضًا من الخوف ، ولازمه السهاد . لم يعهد خوفًا من أجل الحياة كما وقع له هذه المرة . لقد مرّ بتجارب كثيرة لكنّ هذا الموقف كان مختلفًا ، ووقعه أشدّ ، ودون ذلك كانت كلّ المخاطر التي عرفها من قبل ، فلا بدّ أن ينكّل به أحد المملوكين : برقوق أو منطاش . اعتزل في البيت أرقًا ، واستغرق في تلاوة القرآن ، وقد تصدّعت نفسه ، وهو يراقب ما سوف يسفر عنه النزاع بين الخصمين ، ثم وقعت الواقعة ؛ إذ شاع بأنّ برقوق بدأ بحشد الأنصار حوله ، وظهر لكلّ عين أنّه سوف يحكم سيطرته على الشام قبل أن يعود إلى مصر لاسترجاع تخته .

ما الذي سيكون عليه مصير ابن خلدون وقد خطّ موافقته على فتوى تجيز قتال برقوق ، وهو يحارب بعيدًا؟ تهشّم تماسكه ، وتزعزع ، وعجز عن الكتابة ، وانطوى على نفسه يفكّر بما سيكون عليه أمره حال وصول برقوق إلى القاهرة . وبدأ ، في ذروة ذلك الموقف الصعب ، يعدّ قصيدة استعطاف إلى المملوك العائد يبرّئ فيها نفسه من الخطأ الذي دفع إليه ، ويطلب المغفرة . نُسي التاريخ ، والحديث ، والفقه ، والقضاء ، وظهر شعر التوسّل . تلاشى المؤرّخ الكبير ، والفقيه المبرّز ، وظهر الشويعر المتالىء المغمور ، لكنّ قريحته الضامرة لم تسعفه بشيء ، فلم يكن ضليعًا بالشعر ، وتجاربه فيه نظم تعليميّ منطفئ ، فلا يؤمّل منه خير في شعر ذي قيمة .

تمنّعت عليه القصيدة الاعتذاريّة، ولم تستجب لمخاوفه، فبدا يرقّع، وينمّق، ويزيّن، ويتذلّل، وانتهى إلى نظم فاسد بكلّ المعايير، يفتقر لروح الشعر. ثم سلخ الليالي التاليات في التنقيح والتحكيك، إلى أن استقامت له أبيات مرائية لا ماء للشعر فيها، إنّما هي نظم عقيم، وقد تخلّلها نفاق ظاهر. وحينما عاد برقوق منتصرًا، وعلم بأمر الفتوى استدعاه إلى قصره، وواجهه بفتواه الشائنة بتكفيره، وجواز قتاله، وخلعه، فأصيب العلاّمة الفصيح بالعيّ والتوى لسانه. ولم يقبل المملوك اعتذاره، لكنّه لم يبطش به فأطلق سراحه.

لم ترد إشارة إلى أنّ ابن خلدون قرأ القصيدة الاستعطافيّة، لكنّه حينما نجا من الموت، وعاد إلى البيت، عانق زوجته، وقبّل ابنته، وتنفّس الصُّعَداء، ثم جلس يتفقّد القصيدة، وقد واتته العزيمة على مزيد من التنقيح، فراح يقدّم ويؤخّر، ويضيف ويحذف، ويستبدل كلمات بأخرى، ويعيد الصقل، طامعًا في غفران كامل من برقوق، بل ومنفعة يرجوها منه ليعيد الاعتبار إليه. ولمّا انتهى من القصيدة، تمكّن من إيصالها إلى برقوق بوساطة صديقه «الطنبغا الجوباني» نائب دمشق، طالبًا منه التشفّع لدى السلطان. وتمّت تسوية الأمر.

على أنّه لم تمرّ إلاّ سنوات قليلة حتى وجد برقوق في نفسه حاجة إلى نصح ابن خلدون، في كيفيّة مواجهة «تيمورلنك» قائد المغول الذي كان طامعًا بمصر، وقد احتلّ الشام، وشخص بصره ناحية أرض الكنانة، فاستدعي إلى القلعة، وأشار على السلطان ما رآه مناسبًا، فأعاد إليه منصب قاضي المالكية في مصر الذي انتزع منه في وقت سابق. تبادل ابن خلدون وبرقوق المنافع. الأوّل بنصحه والثاني بجبروته. جرى دعم المادّة التاريخيّة بتخيّلات سرديّة بيّنت الأوضاع المزعزعة لابن خلدون، وهو يكافح من أجل حفظ توازنه بين شخصيّتين كبيرتين، وقوّتين متصارعتين. ثمّة هوّة عميقة تمكّن من تخطّيها بالتودّد، والاستعطاف، والنصح.

٥. تنكّر العلّامة: نشوة في حانة الحرافيش:

دُعّم الموقف السابق بآخر مكمّل له أضفى تنوّعًا على الشخصيّة وتجربتها في مصر، فأغنى منطقة مجهولة تنكّب لها التاريخ، إذ نتج عن صلة ابن خلدون بـ«الطنبغا الجوباني» مفارقة، جرى تقديمها بما أحال الواقعة التاريخيّة إلى موقف سرديّ معبّر عن الحالة النفسية القلقة للشخصيّة، ففي تقلّبات الأحوال ارتقى الطنبغا سلّم الحكم، وأصبح نائبًا للسلطان في دمشق، ولم يلبث أن انتكس أمره نتيجة صراع المماليك على السلطة، وقتل في عام ٧٩٢هـ، وقد قارب الخمسين.

لكنّ ابن خلدون ظلّ مخلصًا لذكراه، ولدوره في التشفّع له عند برقوق، فحاول أن يعرف قبره في الشام، ولمّا علم بأنّ أحد أبنائه يقيم في القاهرة سعى للقائه، فوجده مقيمًا في «حانة الخيّام» على شطّ النيل، وهي خاصّة بـ«الرعاع والحرافيش». كيف يتأتّى لفقيه المالكية مقابلة مخمور في حانة محشوّة بالسكارى؟ تنكّر بالزيّ المصريّ، وأخفى ملامحه مستفيدًا من عتمة المكان، وعرّف بنفسه للابن المنكوب الذي كان شاردًا وسكرانَ. لم يقدّم الابن أيّة معلومة مفيدة له، فلا هو يعرف قبر أبيه في دمشق، ولم يحضر مراسم دفنه، لكنّه بادر بأن نادى على الساقي، وأمره بإحضار قنينة من الخمر، وكوب جلاّب، وخاطب ضيفة المتنكّر «الحلال بيّن والحرام بيّن، اختر ما شئت».

آثر ابن خلدون عبّ الجلاّب منصتًا إلى الابن الجريح، وحالما انتهى من شكواه، أراد العلّامة مغادرة المكان، ولكنّ مضيّفه استبقاه طالبًا منه مشاركته الأمسية، فأذعن ما دام التنكّر قد أدّى مفعوله، فإذا بمغنيّة تفضّ ختم الصمت بكلمات فارسيّة مغنّاة من رباعيّات الخيّام. هام العلامة في صوت المرأة، وتلاشت المواساة من نفسه، وطُمست ذكرى الفقيد؛ فلقد تحقّق المثال الأعلى للرقّة والنعومة والشجن. نشر الصوت الريّان الدفء في أعماقه، وانتشل المتعة الغاطسة في داخله، ونسي سبب مجيئه، وتراءى له جسد المغنية في الخيال لاهثًا متوهّجًا، فحامت حوله الغواية، وخرّبت وقاره الفقهيّ، فانتعشت حواسّه

كلّها ، وتوارت عنه الأحوال الصعبة التي كان يعانيها ، فبدا وكأنّه في «حديقة ليليّة سريّة» .

انزلق ابن خلدون إلى منطقة المتعة ، ورأى نديمه يستغرق في عالمه مطلقًا آهات سخيّة ، وهو يحثّه على المشاركة ، وحينما عادت المغنّية تؤدّي شعرًا جديدًا ، «غرقت الحانة مجدّدًا في الإنصات والخشوع ، وتهادت كمركب تائه بين أمواج سكرى» ، فانزوى العلامة منتشيًا ، وهو يتحاشى نظرات المعربدين وفوضاهم . وفيما هو ساهم في الشجن الفارسيّ أزيحت الستارة ، فإذا بالفتاة غلام واطئ الصدر ، مقصوص الشعر خنثى . ارتبك إذ توالت عليه المفاجآت ، فخاطبه مضيّفه «لا تعجب يا حاج من مغنيّة خنثى تحيا بين بين . العِبرة في الشدو والشذا لا في وضوح الجنس ، يا مولى الفهم»[1] .

انتُزع ابن خلدون من توهّماته ، وقد أصبح أسير النشوة . ثم علت المصطبة عازفة ناي . كانت هذه امرأة لا غبار عليها برفقتها جوقة فيها عازفا عودٍ وكمان ، وأنشدوا موشّحة أندلسيّة ، فشرع ابن خلدون يحلّل بحرها وغصونها وقوافيها ، ونسي ما هو فيه ، إذ استيقظ حنينه إلى مسقط رأسه ، وإلى حقبة الصبا من عمره ، فأبدى ملاحظة شذّت عن الجوّ العابق بالمتعة ، واتّصلت بمعرفته الأدبيّة بالموشّحات ، وبيئتها الأندلسيّة ، وفيها كشف تحيّزاته ، قال : «الشابّ ذا أكيد أنّه مغربيّ أندلسيّ . ألاحظت يا ابن الجوبانيّ كيف انتفى التكلّف وامّحى في كلامه المغنى . الموشّحات والأزجال من قطر ذاك المغنّي وإلاّ فلا . أرقّها ، وأروعها سمعته في فاس ، وحواضر الأندلس لا في غيرها» .

ارتوى الفقيه من متعة غائبة عن عالمه ، فتوارت مخاوفه ، وتلاشت محاذيره الفقهيّة ، وفيما كان تهتّك السامرين يزداد في الحانة ، انحنى عليه غلام بزجاجة خمر ، ثم قال «هذه هديّة من بعض الظرفاء في الحانة إلى قاضي المالكيّة الفقيه ابن خلدون» . توهّم أنّ تنكّره قد أخفاه عن أعين الرقباء ، وغيّب

---

(١) العلاّمة ، ص ٢١٧ .

عنهم أمره ، فهرول إلى الباب هاربًا يصله صوت الخمّار هازئًا : «في النهار فتوى وتدريس ، وفي الليل متعة وتدليس»[(١)] .

لم تُردف هذه التجربة اليتيمة في حياة ابن خلدون بسواها ، وما أشارت الرواية إلى غواية أخرى ، فقد دخل الحانة مواسيًا ، وغادرها مطعونًا في سلوكه التقويّ . ولكنّه استمرأ التجربة ، فأمضى معظم الليل في الحانة غارقًا في جوّها العابق بالمتعة ، ولم يعد إلى البيت إلاّ في «الهزيع الأخير من الليل» . امتصّ خلال تلك الليلة رحيق الرباعيّات الفارسيّة ، والموشّحات الأندلسيّة ، وملأ بصره وسمعه بجمال الفعل والقول . وكان من آثارها أن استيقظ فيه هوس الشعر .

أجرت حانة الليل تغيّرًا في مزاج ابن خلدون ، فلو أنّه كان قد جاء فقط لمواساة ابن الجوبانيّ ، لغادر المكان فور الجواب الذي تلقّاه ، لكنّه استجاب لنوازع النفس ، وللذّة الكامنة في أعماقه ، فإذا به يمضي الليل بمعظمه في مكان يعّج بما كان يراه من الفواحش . لم تتح له في حياته أن يستمع إلاّ متنكرًا بزيّ الرعاع والحرافيش ، ولم يدرِ أنّ سرّه كان مهتوكًا . ما استطاع مواجهة نفسه ولا مواجهة الآخرين ، فأولى الأدبار . سدّت الواقعة السرديّة الثغرة التاريخيّة ، فقد كان ابن خلدون مدينًا للجوبانيّ الذي قتل ودفن بعيدًا عنه ، وكان يودّ أن يكون وفيًا في استذكاره بما يتيسّر له ، وهو مواساة الابن ، وهذا شرط بداية صغير ، أفضى به إلى غير ما أراده ، فقد ترابطت الوقائع ، واندرجت في منطق سرديّ أدّى إلى نهاية مغايرة .

لم يكن ابن خلدون يتصوّر أن يعثر على الابن في حانة للحرافيش ، وحينما تأكّد له ذلك تنكّر للوفاء بالشرط الذي ألزم نفسه به ، ولم يحسب أنّه سيجالسه طويلاً في مكان مملوء بالدنس ، فإذا بالموسيقى والإنشاد يغريانه بغير

---

(١) العلاّمة ، ص ، ٢٢٠ .

ما حسب له ، ولم يكن قد سمح لنفسه أن تفصح عمّا تطوي من متع ، ولذائذ ، فإذا بالجوّ المترع بالمتعة يخرّب التماسك الداخليّ ، ويطلق عنان المخبوء في نفسه ، وأخيرًا حرص على المجهوليّة ، فإذا بالجميع قد عرف هُويّته المتنكّرة. وكان أن أجمل الخمّار مقوّمات شرط البداية والنهاية : في النهار فتوى وتدريس ، وفي الليل متعة وتدليس . وفي كلّ ذلك وقع تخريب الاستقامة التاريخيّة للعلاّمة ، فجرى ترحيله من منطقة الوصف التاريخيّ إلى منطقة الإيحاء السرديّ .

٦. بُدُّ العارف: البحث الأبديّ عن الخالق:

ثم تكشّفت مهارة التخيّل التاريخيّ في رواية «هذا الأندلسيّ» ، التي اقترحت سيرة ارتحاليّة للمتصوّف «ابن سبعين» ، على خلفيّة قضم الأندلس من طرف النصارى في القرن السابع الهجريّ ، فنفضت عن الشخصيّة التاريخيّة غبار الخمول ، وأظهرتها حيّة ، متوهّجة تنتمي بقوّة إلى عالمي الدنيا والدين بلا كوابح ولا مخاوف ، وقد وضع ابن سبعين في تعارض مع بعض أمراء الأندلس والمغرب لفضح تخاذلهم في الحفاظ على شبه الجزيرة ، والانشغال بأحوالهم في الاستئثار بالحكم ، ولكن ، وبموازاة ذلك ، وجد ابن سبعين نفسه في تعارض مع فقهاء السلاطين الذين راحوا يكيدون له أينما حلّ ، فيقولونه بغير ما يقول ، مدّعين عليه الاجتراء على الدين لقوله بوحدة الوجود .

وفي الوقت الذي واصل فيه ابن سبعين حياته كلّها في ارتحال من مرسية في الأندلس إلى مكّة في الحجاز ، مرورًا بالمغرب والجزائر وتونس ومصر ، فقد واصل في الوقت نفسه ارتحالاً داخليًا لتنمية قدرته الروحيّة على الإيمان المطلق بوحدانيّة الله ، فانتهى متهجّدًا في غار حراء غارقًا في الرؤى التي ظلّت تتكاثر عليه طوال المرحلة المتأخّرة من حياته . وبابتكار هذه الخلفيّة الثريّة للعصر الذي عاش فيه ،

ارتسمت صورته منافحًا عن القيم الدينيّة الحقّة بلغة صوفيّة رفيعة الشأن . وبتجريد ابن سبعين من خموله الصوفيّ ، فقد انتقل من التاريخ إلى السرد حاملاً مشاعر نفسيّة مفعمة بالدفء ، ومواقف فكريّة شاملة غايتها صون «دار الإسلام» .

قال عبد الرحمن بدوي : «يحقّ للمغرب أن يعتزّ بابن سبعين واحدًا من بين أعظم أقطابه الروحيّين» ، وأضاف أنّه «شخصيّة فذّة فريدة في نظراتها الإنسانيّة العامّة ، فهو رجل إنسانيّ عالميّ غير مقيّد بقيود دار العقيدة ، بل يسير على نفس المنهج الذي اختطّه الحلاّج من قبل»[1] . ومن الصعب العثور على شخصيّة صوفيّة مناظرة لابن سبعين سوى الأندلسيّ محيي الدين بن عربيّ الأندلسيّ (٥٥٨-٦٣٨هـ = ١١٦٤-١٢٤٠م) وكلاهما انتهى إلى مكّة في الحرم الإبراهيميّ . وحسب المصادر التي رسمت سيرته ، فقد ولد أبو محمّد عبد الحق ابن سبعين (٦١٤- ٦٦٩هـ= ١٢١٧-١٢٧٠م) في قرية رقوطة قرب مرسية بالأندلس ، وانجرف إلى النظر في العلوم العقليّة ، ثم تعلّق بالتصوّف بتأثير من أستاذه أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف الدهاق ، وما لبث أن فرّ إلى المغرب وهو دون العشرين ، إثر مضايقات برزت له في حياته بسبب مجاهرته الصريحة ضد ملوك قشتالة الآخذين بحروب الاسترداد ، وممالأة حكام الأندلس لهم .

وفي سبته حيث أقام وتزوّج من امرأة ثريّة ، انكشف ثراؤه الروحيّ ، حيث دبّج معظم رسائله ، فتكاثر حوله الأتباع ، وصارت له طريقة تعرف بـ«السبعينيّة» ، وهنالك كتب جوابًا ضافيًا على مسائل طلبها «فردريك الثاني» ملك النورمانديّين في صقلّيّة ، يسأل فيها عن القدم والحدوث والعلم الإلهي والمقولات العشر والنفس ، عرفت بـ«المسائل الصقلّيّة» . وسرعان ما وجد نفسه بسبب ذلك وغيره في خصام مع الفقهاء الذين اكتفوا بسطح العقيدة دون

---

(١) أبو محمّد عبد الحق بن سبعين المرسيّ الأندلسيّ ، رسائل ابن سبعين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، الدار المصريّة للتأليف والترجمة ، ص١ و١٥ .

عمقها ، فأوغروا صدور الحكّام عليه ، بأن راحوا يكيلون له تهم المروق والكفر ، فغادر سبته إلى بُجاية ، فوجد ما ترك في سبتة من تحريض ضدّه ، فهجر المغرب كلّه ، ومرّ سريعًا بتونس ثم مصر ، وقصد مكّة باحثًا عن ملاذ ، وربطته علاقة وثيقة بواليها الشريف أبي نُمي محمّد بن أبي سعد ، وشاع أمره بين المكّيّين . وبقي فيها إلى أن وافته المنيّة ، حينما «فصد يديه وترك الدم يخرج حتى تصفّى» . كما أورد الذهبيّ وابن شاكر الكتبيّ .

هذا هو المسار الخطّيّ الذي رسمه التاريخ عن حياة ابن سبعين ، ولكنّه أخفى أشياء كثيرة لا تكتسب هذه الشخصيّة بعدًا سرديًا دونها ، فقد أظهر إيمانًا راسخًا بفكرة وحدة الوجود ، لذا بانت صورته قاتمة في كتب الفقهاء وبعض المؤرّخين . ولا تكتمل الصورة إلاّ بالوقوف على شذرات من ذلك ، فهي تمثّل الحافزيّة السرديّة التي تغذّي الشخصيّة بغناها وتطوّرها . إذ قال عنه ابن كثير : إنّه «اشتغل بعلم الأوائل والفلسفة ، فتولّد له من ذلك نوع من الإلحاد ، وصنّف فيه ، وكان يعرف السيميا ، وكان يُلبس بذلك على الأغبياء من الأمراء والأغنياء . جاور في بعض الأوقات بغار حراء يرتجي فيما ينقل عنه ، أن يأتيه فيه وحيٌ ، كما أتى النبيَّ صلّى الله عليه وسلم ، بناء على ما يعتقده من العقيدة الفاسدة ، من أنّ النبوّة مكتسبة ، وأنّها فيض يفيض على العقل إذا صفا ، فما حصل له إلاّ الخزي في الدنيا والآخرة ، إن كان مات على ذلك . وكان إذا رأى الطائفين حول البيت يقول عنهم : كأنّهم الحمير حول المدار ، وإنّهم لو طافوا به كان أفضل من طوافهم بالبيت . فالله يحكم فيه وفي أمثاله ، وقد نقلت عنه عظائم من الأقوال والأفعال[1] .

وقال الذهبي عنه «كان صوفيًا على قاعدة زهّاد الفلاسفة وتصوّفهم ، وله كلام في العرفان على طريق الاتحاد والحلول والزندقة . . . اشتهر عنه أنّه قال :

---

(١) ابن كثير ، البداية والنهاية : ٢٦١/١٣ .

لقد تحجّرعلى نفسه ابن آمنة- يقصد النبيّ- واسعًا بقوله : لا نبيّ بعدي»[١] .
أمّا تقيّ الدين محمّد بن أحمد الحسنيّ الفاسيّ المكّيّ ، وهو متأخّر عنه بنحو قرن من الزمان ، فقد ذكر في كتابه «العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين» ، أن ابن سبعين لَقِيَ في الدنيا عذابًا ، وعذابه في الآخرة مضاعف ، فممّا لَقِيَ في الدنيا أنّه قصد زيارة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، فلمّا وصل إلى باب المسجد النبويّ ، أهرق دمًا كثيرًا كدماءالحيض ، فذهب وغسله ، ثم عاد ليدخل ، فأهرق الدم كذلك ، وصار دأبه ذلك ، حتى امتنع من زيارته»[٢] .

واتّفق على أنّ كتاب «بُدّ العارف» هو المدوّنة العمدة لابن سبعين ، ويرجّح أنّه ألّفه وهو في حوالي الثلاثين مع عمره ، ومداره «كيف يمكن للمتصوّف الوصول إلى الحقّ أو الحقيقة الإلهيّة؟ أو متى يبلغ المتصوّف درجة العارف المحقّق لاستقبال وفهم الكمالات الإلهيّة؟»[٣] فبذلك الكتاب عبر من حال إلى حال ، كما عبر منفيًا من الأندلس إلى المغرب . وتحيل كلمة «بُدّ» حيثما ترد إلى الله بوصفه مثالاً ، فكأنّها توارب في صلتها اللغويّة مع أصلها الدلاليّ الذي يحيل على الوثن ومقامه ، أو النصيب من الشيء ، وقد أراد فيه أن «يدخل التصوّف من باب الفلسفة» ، لأنّه كان يرى أنّ العقل والنفس هما أداة المعرفة ، وبهما يمكن الاقتراب إلى الذات الإلهيّة . فالمعرفة «ليست سوى معرفة الله . وهذه المعرفة لا تخضع في دلالتها ولا في طريقها إلاّ لاعتبار واحد ، وهو اعتبار التجربة الداخليّة المبنيّة على الانفعال والإحساس الداخل»[٤] . ظلّ ابن سبعين في حال ارتحال ، هاربًا من

---

(١) الذهبيّ ، تاريخ الإسلام ٢٧-٣٠ .

(٢) تقيّ الدين محمّد بن أحمد الحسنيّ الفاسيّ المكّيّ ، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، تحقيق محمّد حامد الفقي ، فؤاد سيد ، محمود محمّد الطناحي ، القاهرة ، مطبعة السنة المحمّديّة ، ٥ : ٣٣٢ .

(٣) ابن سبعين ، بدّ العارف ، تحقيق جورج كتوره ، بيروت ، دار الكنديّ ، ودار الأندلس ، ١٩٧٨ ، ص٩ .

(٤) م .ن .ص١١ .

سلطة الفقهاء الذين رأوا فيه زنديقًا لقوله بوحدة الوجود ، وذهب كثير من الروايات إلى أنّ الإيمان بمبدأ وحدة الوجود ، والاتّصال المخصوص من طرف المخلوق بالخالق ، هي التي أودت بحياته ، إذ انتحر متصوّرًا أنّه بذلك يتماهى مع خالقه ، على الرغم من معرفته بأنّ ذلك فعل ينهى الدين عنه[1] .

وعرف ابن سبعين بضلوعه في علم «السفر» أي «التصوّف» والقول بوحدة الوجود ، ويكون بذلك سليل تلك الفكرة التي انبثقت في التربة الأندلسيّة على يد ابن مسرّة في القرن الرابع الهجري ، وتلاه في تقوية هذا الاتجاه ابن العريف ، وابن برجان ، ومع ابن قسيّ تطلّع المتصوّفة إلى لعب دور سياسيّ ، ثم بلور فرضيّته الكبرى ابن عربيّ ، فابن سبعين ، وكلاهما من مرسية في جنوب شرق الأندلس . وكانت هذه المدينة قد أصبحت مركزًا للتصوّف ، إذ عرفت فيها أفكار الشوذيّ ، ثم ابن المرأة (ابن دهاق) ، ثم ابن أحلى . ويمكن القول إنّ مدرسة مرسية لم تنكفئ على ذاتها ، بل انخرطت في العمل الجادّ لتغيير الأوضاع السياسيّة حينما نشطت حروب الاسترداد ، إذ كانت الجيوش القشتاليّة تلتهم المدن الأندلسيّة عامًا بعد عام . وانتهى الأمر بكثير من الأمراء الضعفاء إلى التواطؤ مع الأسبان بغية الحفاظ على إماراتهم المتهاوية ، وكلّ ذلك أثار نقمة حلقات المتصوّفة ، فعارضوا التهام الأندلس شبرًا بعد شبر .

ظهر ابن سبعين متحرّكًا في عالم تتراجع قيمه الكبرى إلى الوراء ، فثمّة تعارض مأساويّ بين قيم فرديّة يحملها وأخرى عامّة يقع تمريغها بالتراب كلّ يوم ، فتراجعُ المسلمين في الأندلس يقابله نشاط عارم فرديّ يتزايد في حياة ابن سبعين على المستويين الجسديّ والروحيّ ، فكلّما تصدّعت الأندلس ، غاص هو في علوم الدين والدنيا ، فلم تتعطل قواه الجسديّة والذهنيّة عن الانشغال بالنساء ، ولا مواصلة تحريض أتباعه سرًا على رفض الواقع القائم . ورسمت صورته شخصًا نافح بقوّة ضد حروب الاسترداد ، وكافح من أجل فهم جوّانيّ

---

(١) انظر مقدّمة بدُّ العارف ، ص٥ .

صادق وعميق للعقيدة الإسلاميّة بمنأى عن التأويلات الفقهيّة المغلقة، وقد ظهرت في سياق السرد أسانيد تاريخيّة كثيرة استفاد المؤلّف منها ليعيد تركيب شخصيّة ابن سبعين، فنجح في دسّ تلك الأسانيد والمرويّات في تضاعيف السياقات السرديّة، وأحالها إلى وثائق حاملة لموقف الشخصيّة، ورؤيتها للعالم الذي عاشت فيه.

٧. البحث عن الذات: مخطوطة ضائعة وثلاث نساء:

كان مدخل ابن سبعين إلى الحياة، في مقتبل عمره، النساء، وذلك قبل أن ينذر حياته للبحث عن الله. وتلك تجربة تأسيسيّة في تذوّق لذات الدنيا سبقت تخيّل متع الآخرة. وحرصت الرواية على تدعيم تجربة حياته الأولى بلقاء عدد من النسوة في الأندلس، ففيما كان يبحث عن مخطوطة له مفقودة انزلق إلى علاقات مع ثلاث نساء من أديان مختلفة. لا يمكن بلوغ الحقيقة المطلقة إلاّ بخوض تجارب حسّيّة تدشينيّة تقوده إلى مبتغاه العظيم.

أوّلهنّ كانت اليهوديّة «سارة بنت ميمون». بدأت العلاقة بينهما على قاعدة من الريب. شكّ ابن سبعين في أنّها ربّما تكون هي التي سرقت مخطوطته التي كان يطوف باحثًا عنها في ربوع الأندلس، ففي يوم خريفيّ ركب فرسه، وقصد البحر شرق «مرسية»، وعلى شاطئ الرمال أحسّ بامرأة ممشوقة، ثائرة الشعر، تتبعه، تجاهلها عامدًا، ولم يلتفت، متّبعًا فلسفته في ادّعاء الهدوء عند اللقاء الأوّل بالنساء. وحينما رجع سائرًا بجوار البحر تلاشى وجودها. ذهل من ذلك، فأجال نظره، وأبصرها تعوم في البحر كأنّها عروس تصعد مع الموج إذا علا، وتنزلق إذا انهمر، تغنّي حينًا وتصدر همهمات نشوى حينًا آخر، ظنّها جنّيّة انبثقت من خيال العزلة على ساحل البحر؛ فأوقف فرسه وصلّى العصر.

ثم فوجئ بصوت يأتيه من خلفه بعد أن انتهى من صلاته «مسلم أنت.. وأنا من قوم موسى». دهش من جمالها، وجسدها الفاتن الغضّ. كانت مبتلّة

بالماء ، وكي يتلافى رغبته المفاجئة بها ، دثّرها بسلهامه . ولمّا حذّرها من البرد ، أجابت «الإدمان على الالتئام بالمياه المالحة طريقتي لتبرئة ذمّتي من دم المسيح ، ونافذتي على ما يتبدّى من فيض الكون»[1] . وجد كلامها ساميًا تخفق به شفتاها الشهيّتان ، وأرجأ محاورتها ريثما يتبيّن مسلكه إليها ، فأخذت حصانه ، وراحت تكيل له المديح ، ثم امتطته ، وانطلقت به كالريح ، وعادت إليه ، فطلبت منه أن يركب خلفها ويشدّ على نطاقها ، فلبّى ما تريد راغبًا محتضنًا لها من الخلف . قادته إلى مكان مرتفع ، حيث يربض منزل صغير يطلّ على البحر ، وقالت له : «هذا عشّي» ، وأخذته إلى الداخل طالبة منه أن يحملها بين ذراعيه ، ففعل .

اغتسلت ، وتطيّبت ، وغيّرت لباسها ، فشعّ جمالها ، وقالت «اسمي سارة بنت ميمون . إني من حفدة موسى بن ميمون» . أقرّ أنّه اطّلع على كتابه «دلالة الحائرين» وأخبرها أنّه «مسلم موحّد ، ابن المشرق والمغرب ، وطالبٌ أبدًا للعلم ولو من حكماء الصين» ، واسمه «عبد الحقّ بن دارة» ودون أن تتمهّل كثيرًا في سؤاله ، مضت تخبره : «أنا من يهود الأندلس ، ورثة التوراة ، فاتحة العقد التوحيديّ . . . فاتحة أفسدها الحاخامات والمتأوّلون الغلاة بكلامهم عن أرض الميعاد ، وشعب الله المختار ، كأنّما إبراهيم حكر عليهم» . وتنهّدت بعد أن أخبرته أنهم نكّلوا بأخيها حتى الموت لأنّه خالفهم الرأي ، فاستغلّ سكوتها ، وزاد هو في تعريف نفسه بعد أن وجد فيها نظيرًا للبوح والاعتراف : «وأنا على دين محمّد ، خاتم العقد التوحيديّ ، ومسكه . لنا إلى كلّ الأنبياء والرسل نسب إبراهيميّ ثابت حقيق ، إنّما لنا ، أيضًا ، ما لكم في أندلسنا من فقهاء يفرّقون القلوب ويركبون الدين عوجًا»[2] .

لم يمضِ إلى ما هو أكثر من ذلك متحلّيًا بخفّة الظلّ ولجم الشهوة ، وادّعاء

---

(١) سالم حميّش ، هذا الأندلسيّ ، بيروت ، دار الآداب ، ٢٠٠٧ ، ص ٣٤ .

(٢) م .ن ، ص ٣٨ .

العفّة . لم يكن عبدالحقّ عفيفًا ، فقد ارتاد دور البغاء من قبل ، وعاشر كثيرًا من النساء ، وكما قال : فقد تربّى بين أفخاذهنّ ، وقبل أن يصبح كلّ ذلك نوعًا من الذكرى ، اتفقا على لقاءات أخرى ، «كانت لنا فيها جولات حواريّة وأخرى غراميّة ، جنى كلانا منها ثمارًا وثمارًا ، وهفونا معًا بكل جوارحنا والتحامنا إلى تقصّد الألباب دون القشور ، وتلطيف التضادّ والخلاف ، حتى صارت بقرآني تستشهد ، وصرت بصحيح توراتها أذكّر ، ولا مسعى لنا ولا مطمح إلاّ نعيم الإحاطة ، وحسن التجاذب»[1] . تيقّن ابن سبعين أنّها بريئة من سرقة مخطوطته . كانت سارة بادئة عهد بتحوّل عظيم في حياته ، فهي كعقيدتها أسّست له تجربة جديدة في التاريخ لم يكن قبلها له ذكر .

ثم ظهرت «خوانيتا أربوس» المسيحيّة ، فطوّرت تجربته الأولى مع النساء إلى مرحلة أخرى . قاده إليها مساره الثابت بين البيت والجامع في مرسية ، لمّا اعترضته ميّادة القدّ ، وسألته عن الساعة بصوت غنائيّ مجروح ، فجبذ إسطرلابه من شكارته ، وأنبأها أنها العاشرة ، فتنهّدت ونظرت إليه بفتور مستخفّة : «سألتك يا هذا عن الساعة متى تقوم ، لا عن الساعة التي نحن فيها» . واختفت عن ناظريه . لم ينتبه إلى عواصف الجسد التي تتوارى أحيانًا ، لكنّ ظهورها المفاجئ ، دفع به إلى نسيان كلّ شيء ، والتعلّق بها ، «مضت بضعة أيام وأنا لا منية لي إلاّ أن أقابل تلك المرأة في طريقي ذاك ، أو في أزقّة وساحات صرت أرتادها ناظرًا من طرف خفيّ إلى شبيهات ضالّتي المنشودة من الروميّات»[2] . زلزل وجود المرأة سكونه ، فلزم المكان الذي صادفها فيه عساه يتعثّر بها مرّة أخرى ، حاول أن يصرفها عن خواطره بالقراءات الدينيّة ، لكنّها ظلّت حاضرة في مجال أفكاره ، وعجب من حسناء تسأل عن قيام الساعة ، كما لو أنها تتمنّاها .

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٣٩ .

(٢) م .ن ، ص ٥٧ .

مرّ وقت على هذه الواقعة التي شغلته، وفي صباح آخر، بينما كان عائدًا إلى البيت من الجامع ذهب بصره إلى امرأة كأنّها تلك التي صادفها من قبل، فتقدّم إليها وسألها إن كانت تعرف متى ستقوم الساعة. استغربت من سؤاله فزعة، فارتبك وحاول تلافي الموقف، فحوّل السؤال عن الساعة التي هم فيها. نظرت إليه وأدركت أنّه يريدها لغير ذلك، فتمنّعت، واشترطت عليه أن يتبعها إلى بيتها لينال ما يبغي. قبل بإشارة من رأسه، وتبعها على بعد خطوات منقادًا لبهيميّته، ومضت به في زقاق طويل فأدخلته منزلاً، ودعته للجلوس على أريكة وثيرة ريثما تسوّي هندامها. عند دخوله البيت خصّه كلب لها بالنباح والتحديق، فيما لقيها بالعطف والتحنان. كان المنزل نظيفًا حسن التأثيث، مفروشًا بسجّاد فارسيّ، وزواياه مزدانة بقناديل خفيضة الإضاءة، «وعلى الجدران أيقونات ورسوم المسيح المصلوب، وقدّيسين تحيط برؤوسهم جميعًا هالات نورانيّة مشعّة». وأنبأته أنّها «طلّقت زوجها السكّير الفاسد، وطردت عشيقها الخؤون الفاسق، ولم تعد تسعد إلاّ بكلبها الوفيّ المحبوب»[1].

ثم شرعت تخبره، وهي تستحمّ متوارية عنه خلف حاجز، أنّها في علاقتها بالرجال تؤثر أن تكون هي المبادرة، وتنتقي من الرجال أوسمهم، وأميلهم للصمت والطاعة. كشفت بسرعة حالها ووضعت شروطها. ولما انتهت، عادت وقد تعطّرت، وتزيّنت، وارتدت ثوبًا شفّافًا، وشرعت تحتسي نبيذًا، ثم ناولته كوبًا من لبن الخيل. وسخرت منه على طريقته باصطياد النساء. وأضافت: «هل يسأل عن الساعة من مثلك موعود للخلود؟»[2]. ارتبك ابن سبعين فقد نَفِدت ذخيرته، وحكى لها عمّا وقع له مع شبيهتها، فأقسمت له أنها سواها، واسمها خوانيتا أربوس.

كان ابن سبعين في مبتدأ حياته الصوفيّة، لكنّه وجد أنّ لخوانيتا تصوّرًا ذا

---

(١) هذا الأندلسيّ، ص٥٩.

(٢) م.ن، ص ٥٩.

«خلوص بلوريّ ، هندسيّ» ، وهذا يفسّر «اهتمامها الخارق بذاتها وخوفها الشديد من كلّ شوائب التعكّر أو التعقيد» ، إلى ذلك فلها تصوّر خاصّ للمرض ، فإذا ما صار جسدها وروحها وعاءين للأمراض ، فستقدم على نحر نفسها . كما أنّ لها «عادة سيئة تقضي بأن تختلق من بنات أفكارها الزوائد ، والتكملات الكثيفة ، وتقول الأشياء لا كما هي ، بل كما يحسن أو يلزم أن تكون . تلك كانت سنتّها لجعل العالم مستحملاً ، والناس قابلين للعشرة» .

ارتسم تماثل بين ابن سبعين المسلم وخوانيتا النصرانيّة ، فلو فركت الأفكار الحقيقيّة لأيّ متصوّف لانطبق عليها وصف خوانيتا . امرأة منكفئة على حياتها الجوّانيّة ، غير مشغولة لا بالعقائد ولا بالأعراق ، «خوانيتا النصرانيّة بين اليهود والمسلمين كالسمكة في الماء كانت ، لكن لا خبر لها عن حروب بني ملّتها على مدن أندلسنا ، ولا عن وقائعها وويلاتها ، فكأنّها خارج التاريخ تقيم ، وإن وصل إليها منه صدى أو ريح ، قوّست حاجبيها مستغربة أو مستنكرة ، ثم لاذت بحيطها الجوّانيّ وأشيائه ، كما الرضيع بحجر أمّه»[١] . لم تكن هي التي سرقت مخطوطته ، لكنّها دفعته خطوة في مساره الصوفيّ البلّوريّ الخالص .

ولم يتبق أمامه في البحث عن مخطوطته المفقودة ، سوى المسلمة «قطر الندى» ، وهي امرأة نحيفة شفيفة ، حتى إنها تبدو لا مادّة لها ، ومع ذلك فهي «منبع روحانيّة عالية ، تنبثق موسيقى من كلّ مسامّها ، فتخلق لدى الجلساء آثارًا منعشة ذات ندوات هائلة عجيبة» . كانت قد تزوّجت رجلاً متموّلاً صلفًا ، خشن الطباع ، منحطّ السلوك ، خامل الذكر ، وله في الجهالات باع وصول . أوقعتها صروف الدهر في حبائل هذا الوحش . أبدى ابن سبعين شفقة ، فوالد قطر الندى ورّاق عارف بالفهارس ، ومثله لم يعكّر صفو حياته شيء «إلا كبوات مسلمي الأندلس» .

حاول إصلاح ذات البين بين الزوجين وفشل ، وخلال ذلك توفي الأب ،

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص٦١ .

وما لبث أن لحقه الزوج مصابًا بالزهريّ ، فقصد ابن سبعين «قطر الندى» معزّيًا بكلمات شحيحة ، وهي لا تردّ «إلا بنظرات ملؤها الحبور الخفيّ والحنان» ، وما لبثت أن زارته بعد العدّة ، وقد «عوّضت لباس حدادها بآخر بهيّ الشكل والألوان ، وبرز جسمها وجمالها متحرّرين من ظلمات العسف والعذاب» . ثم تحدّثا عن البعث والنشور . وأمضيا الليل معًا في عناق وتقبيل حتى مطلع الفجر وصياح الديك ، وتواعدا في المقبرة . تريّث ابن سبعين منتظرًا ، فراح يقرأ على قبر والدها ، وقد أحسّ بها خلفه تلفحه «أنوثتها العطرة» . أوقف لقاءاته بها كثرة الشغب ، والتشنيع عليه . ثم فجأة اكتشف أنّه لم يكن يبحث عن مخطوطة ، إنّما عن نساء ، «ثمّ إنّ شكوكًا باتت تخالجني في انتساب مخطوطتي إليّ على وجه الصحّة والحقيقة ، بل حتى بحثي عنها بين الخليلات المشبوهات أمسيت بين الفينة والأخرى أحسبه ذريعة لإحياء صلتي العشقيّة بهنّ وتعلّة»[1] .

قادت النساء الثلاث ، بأديانهنّ السماويّة ، ابن سبعين لتعرّف المنطقة المجهولة من العالم ، وامتحنّ إرادته ، وفركن خبرته الوليدة في التصوّف ، وتبيّن أنها لم تكن صلبة ، فقد كان ضعيفًا ، وسريع الاستجابة لنداء الجسد ، ولا يليق ذلك بمتصوّف ارتدى عباءة التجرّد ، لكنّه لم ينكر على نفسه تلك التجارب التي لا يمكن معرفة سواها إلاّ بالمرور بها وتخطّيها . كانت المخطوطة الضائعة ذريعة تمكّن بها من كشف المنطقة الحسّيّة التي تقتضي ترحيلاً إلى الآخرة لكلّ متصوّف . لكنّ العبور إلى تلك المنطقة المجهولة يحتاج إلى التوهّم والاختلاق ، وتزامن ذلك مع نفيه من الأندلس إلى المغرب ، ووسيلته إلى ذلك كانت امرأة .

٨. حكايات مختلقة: ترحال دائم بين العدوتين:

فيما كانت جيوش القشتاليّين تطوّق حواضر الأندلس لانتزاعها من أيدي المسلمين ، قرّر بنو هود الممالئين للأسبان نفي ابن سبعين ؛ لأنّه يثير المقاومة

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٨٣ .

والتمرّد ضدّهم بين أتباعه . فخفره فارس من غرناطة إلى الجزيرة الخضراء للتأكّد من عبوره المضيق إلى العدوة الأخرى ، فأمضى ليلته في رابطة اسمها «العُقاب» ، ذكّرته بالموقعة المشؤومة التي هُزم المسلمون فيها أمام النصارى ، الذين تجمّعوا من سائر الممالك قبل نحو ثلاثين عامًا (١٥ من صفر ٦٠٩ هـ= ١٧ من يوليو ١٢١٢م) ، وكان شعارهم فيها : «كلّنا صليبيّون» . وألقى في الصباح آخر نظرة على غرناطة ، ثم وصل الفارس الذي أرسلته الإمارة ، وأخبره أنّ متاعه أرسل إلى مرفأ الجزيرة ، فكان بذلك يستعجله المغادرة ، ويريد أن يطمئنّ إلى أنّه سيغادر الأندلس دونما رجعة . بات ليلة في مالقة ، وأخرى في اشتبونة ، ثم وصل مرفأ الجزيرة الخضراء . لم يختفِ الفارس إلاّ بعد أن أركب المنفيّ العبّارة الشراعيّة التي أبحرت به صوب البرّ الإفريقيّ .

يمّم ابن سبعين وجهه صوب مكان خالٍ يراقب منه البحر ، ويتملّى في وجوه النازحين الذين خيّروا بين التنصّر أو الهجرة إلى دار الإسلام . وقبيل وصول العبّارة إلى سبتة ، جاورته امرأة في متوسّط عمرها ، وأخذت تُرضع وليدها من ثدي مكشوف ، ثم ارتمى بجانبه رجل كبير تعالى شخيره . تناوم ابن سبعين مشغولاً بالثدي والشخير ، إلاّ أنّ المرأة التمست منه الإصغاء إلى قصّتها ، وإسداء النصح لها ، قالت : «المصائب يا سيدي تعرّمت عليّ ، والهموم هدّتني . أشكو لك بعد الله رجلاً من طريفة ، سلّطته عليّ الأقدار . طلّقني ثلاثًا ثم زوّجني رجلاً آخر حتى أحلّ له ويرجعني ؛ غير أنّ شكوكه فيّ عاودته أكثر من ذي قبل . أقول له هات الدليل على اتهامك لي بالزنى ، لكن لا دليل إلاّ ما يرى عن ذلك في المنام ، وتؤكّده له عرّافة مبتزّة يتستّر عن اسمها . ولمّا تنصّر ، وأنكر نسب هذا الوليد إليه ، طلبت فكاكي منه ، فَقَبِل شريطة أن أعبر البحر بلا رجعة . وها أنذا ، كما يراني سيّدي ، معدمة لا أجد ما به أسدّ رمقي ، وأكفل حاجات رضيعي»(١) .

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ١١٨ .

تأثّر ابن سبعين بقصّة المرأة، فهي أمثولة عبور تناظر قصّة نفيه، وقرّر مؤازرتها في محنتها، فأخرج من شكارته مبلغًا من المال، وسلّمه إليها. فاندهشت لسخائه، وابتهجت شاكرة. وفيما كانت العبّارة ترفأ بهم، قطع الرجل النائم شخيره، وانتفض واقفًا، ثم قال: «هذه الفاجرة يا مولاي تذهب وتجيء مع العابرين، وفي كلّ مرّة تستدرّ عطفهم بعرض نهدها ووليدها واختلاق حكايات كثيرة، كلّها والله كاذبة موهومة»! كان الرجل تاجرًا، يواصل الذهاب والإياب بين العدوتين، ويعرف مَنْ يذهب ومَنْ يأتي، وأضاف مؤكّدًا كلامه: «منذ أسبوعين حكت لي هذه النصّابة قصّة، فتصدّقت عليها كما فعلتَ. وفي الأسبوع المنصرم أسمعتني قصّة أخرى أنستني الأولى، مفادها أن بعلها طريح الفراش جرّاء إصابة تلقّاها في معركة ضد القشتاليّين، وأنّه أوصاها بجمع قدر من مال المسلمين يمكّنهما ووليديهما من الهروب بسلام إلى سبتة»[1].

فيما كان التاجر يروي اختفت المرأة بين النازلين إلى برّ سبتة، ولم يبق إلاّ المتصوّف والتاجر. نظر ابن سبعين إلى محدّثه وقال: «بئس ما فعلت يا هذا! لو أنبأتني بقولك في المتسوّلة المسكينة وقت أن كانت بيننا، والله لضاعفت لها الأجر وزدت. تلك الأمة تخرج على الناس والفقر شاهرة سيفها، وسيفها خيالها، وخيالها عدّتها الوحيدة، ومصدر رزقها، كما الحال عند الشعراء، والقصّاص، وكتّاب المقامات والأزجال. سمعت منها حكاية، ولو روت لي الكثير غيرها؛ لتصدّقت عليها أكثر، ولا يهمّني إن صدقَت أم ابتدعَت، وربّنا واسع الجزاء والمغفرة»[2].

حينما ودّع ابن سبعين التاجر، وركب فرسه لمغادرة الميناء، سرّح نظره، فإذا بامرأة الحكايات تستقلّ عبّارة أخرى على أهبة مخر البحر نحو الجزيرة الخضراء عائدة إلى الأندلس. فانتحى خلاء قريبًا واتّكأ على جذع شجرة ينظر في

---

(١) هذا الأندلسيّ، ص١١٩.

(٢) م.ن، ص١١٩.

وجهته وقد أجبر على المنفى ، فأخذته غفوة قاهرة ، رأى فيها «العبّارة تتقاذفها الأمواج تحت سماء مرعدة ممطرة ، وامرأة الحكايات بين الركاب تقصّ أهوال البحر ونوائبه ، وبعض الرجال يحاولون عبثًا إسكاتها ، ورأيت التاجر السبتيّ يرفعها ورضيعها بيديه ، ويرمي بهما إلى الأمواج العاتية . وما هي إلاّ لحظات وجيزة حتى مزّقت الرياح أشرعة المركب ، وأفقدته توازنه ، وقلبته رأسًا على عقب ، فتساقط الجميع في المياه مذعورين مستغيثين ، وأنا منهم . وحاولتُ المساعدة ثم النجاة بالعوم ، فما قدرتُ . ولمّا عاينتُ الموت محدقًا بي ، أسلمتُ زمامي للموت ، وأخذتُ أغرق[1] .

يعدّ المنفى نوعًا من الموت الرمزيّ ، فهو اجتثاث من مكان وعجز عن الاتّصال بغيره ، لاحت مظاهر الموت بالغرق في الحلم ، فيما كانت امرأة الحكايات مصرّة على المضيّ بحكاياتها . يريد التاجر إسكاتها ، وتريد هي المضيّ في تخيّلات أصبحت وسيلة للحياة ، وحينما نجح التاجر في إلقائها ورضيعها في اليمّ ، يشارف ابن سبعين على الهلاك . هذا التناظر السرديّ كشف المصائر ؛ فالفقر الماديّ عند المرأة ، والفقر الروحيّ عند ابن سبعين يتوازيان ، وفيما هو يمضي إلى غير رجعة منفيًا عن الأندلس ، كانت هي تديم حركتها المكّوكيّة بين العدوتين ، هو يتوهّم ، وهي تختلق .

٩. كيس للعقل، واختبار فقهيّ:

بمغادرته الأندلس أحسّ ابن سبعين بموته ، ولكي يحيا ، ينبغي عليه إعادة ترتيب وضعه في المغرب . لا غرابة أن يستبدل بتلك التخيّلات كيسًا للعقل . حمل إلى منفاه كتب «التصوّف والعلم الإلهيّ» للقشيريّ والغزاليّ والهرويّ وابن ميمون وابن عربيّ . فكان «عبق مفاتنها الرفيعة» يشمله حيثما حلّ وارتحل ، فيسعد بذلك في نومه ويقظته ، وبعد تشرّد في الزوايا والخانات ، لاذ

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ١٢١ .

بزاوية شرق سبتة على جبل موسى المطلّ على بحر الزقاق حيث تلوح الأندلس على مدّ البصر. وقد اعتاد التجوال في سفوح الجبل سارحًا بطرفه نحو الجزيرة الخضراء، وجبل طارق، متوهّمًا أنّه يعتلي «صخرة الفاتح الأبرك» ويتملّى «لحظات العزّ والسؤدد». فهو مطرود من الأندلس بأمر من بني قومه. لكنّ رجْع حياته الأندلسيّة ظلّ يتردّد في ذاكرته، فيستعيدها بمدّ بصره إليها عبر بحر الزقاق.

في صبيحة أحد الأيام استعار فرسًا من قيّم الزاوية، وقصد «طنجة» لتعرّف كنوز الورّاقين فيها. زار أسواق الحرفيّين والصنّاع، وعرّج على مرسى المراكب، ثمّ انتهى واقفًا على «أعلى منظرة، حيث يرى ملتقى بحر الزقاق الكبير بالأوقيانوس الأعظم». وحينما أزف موعد الرجوع إلى سبتة مرّ بسوق الوراقين، وتوقّف في ورّاقة، فلم يجد فيها إلاّ شروحات فقهيّة مالكيّة طالما أذاقه أتباعها الأمرّين، وتسبّبوا في نفيه. لم يقتن شيئًا، فما راقه شيء منها، لكنّ الكتبي زيّن له المخطوطات، وأغراه بأنّ «علمها نافع، وأجرها ثابت». فلم يتزحزح عن موقفه، إذ كان قد مخضها، وعرف تشدّد أصحابها، وضحالة أفكارهم، فشرع الكتبي يتفرّسه بعين العارف، قائلاً «فراسة المؤمن لا تخطئ، وأنا مؤمن، أرى أنك من حفظة الأسرار». وعرض عليه كيسًا من المخطوطات نصحه أحد الفقهاء الورعين بحرقها، وقد عزّ عليه ذلك، وقبِل بأيّ ثمن يعرضه عليه، شرط ألاّ يفتح الكيس إلاّ في بيته، خوفًا من الرقباء.

فرح ابن سبعين بالغنيمة المجهولة، فحمل الكيس وغادر. لم يعرف محتوى الكيس، ولكنّه انصرف متعجّلاً ناحية «سبتة»، آخذًا طريقًا جبليًا عساه يختصر المسافة إلى زاويته، ليشفي غليله «بتصفّح الذخيرة المحكمة القفل»، ولكن حدث أن اعترضه ثلاثة من قطاع الطرق، وجرّدوه من الفرس وما عليها. فاستعطفهم أن يتركوا له كيس الكتب، فشقّ أكبرهم الكيس، فإذا به «كومة أوراق لا تستحقّ تعب النقل»، فتركوه له بما فيه، واستأثروا بالفرس، فعاد إلى الزاوية بحمله من الأوراق. وحينما فضّ ختمه وجد أحد عشر كتابًا لأرسطو وفورفريوس وابن رشد والفارابيّ وابن سينا وإخوان الصفا والمبشّر بن فاتك

والسهرورديّ . ولم تغمض له عين إلاّ بعد أن أطمأنّ على «ما طاب من الغُنْم» . استأثر بغنيمة العقل ، ونسي ما غُنم منه . ولم يتطرّق إلى حادثة سلب الفرس ، فقد كان مسرورًا بالمتون الإغريقيّة ، وشروحاتها ، وكذلك كان فرحه بمصنّفات العارفين .

حدث تكافؤ سرديّ بين حنين ابن سبعين إلى الأندلس ، وكيس الكتب العقليّة ، فغاص في «خبايا كلام أرسطو ومضمراته» ، عازمًا ألاّ يتركه يسلبه لبّه كما حصل للمشّائين المسلمين ، فطريقه في تناول المعرفة مختلف عن طريق سواه ، ووجد في ذلك فرصة ليوجّه سهام النقد إلى الفلاسفة الذين داروا في حلقة أرسطو غير مفارقين ولا ناقدين ، مثل ابن رشد الذي قلّده «حذو النعل بالنعل» ، أو أولئك الذين لازمهم «التقصير المعرفيّ ، والاختزال المتهافت ، والمتعصب المذهبيّ» مثل الغزاليّ . فيما كان يريد «إعمال العقل والنقد» واستفتاء الذات المجرّبة المفكّرة . وجد مصنّفات المعلّم اليونانيّ «ذات نسقيّة محكمة في المنطق والعلوم ، أمّا في الإلهيّات فقد احتقن فكر المعلّم وأعضل . . وعوّق المنهج والمقصد ، وضلّ كثيرًا وأضلّ»[1] .

لكي يعرف آثار المعلّم الأول ، مرّ ابن سبعين بتجربتين متداخلتين ، أولاهما المخاطرة بشراء كيس لا يعرف محتواه ، وثانيتهما تعرّضه لسرقة . وانتهى الأمر بأن غَنِمَ كنزًا للعقل ، ووجدها فرصة لنقد المشّائين المسلمين الذين احتذوا خطى معلّمهم . لقد اختبرهم ؛ فوجد أنّ محصولهم هو المحاكاة والتقليد ، فيما كان يتطلّع إلى إعمال النقد في ذلك الموروث الذي احتواه كيس العقل . كان اختباره لهم قاسيًا ، إذ صنّفهم إلى محاكين ومختزلين .

ولم يلبث أن تعرّض هو لاختبار هذه المرّة ، فقد تصاعد الشغب عليه من طرف الفقهاء في سبتة للإيقاع به ، لأنّه من القائلين بوحدة الوجود . فالتفّ حوله أتباعه ، وارتسم في الأفق صراع بين السبعينيّين وسلطة الموحّدين ، ثم

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ١٣٨

أقدم نائب الوالي على منعه من لقاء أتباعه في الجامع، وحرّم على طلبته الأندلسيّين الدخول إلى سبته عبر بحر الزقاق. وكانت الحال في الأندلس «إلى غير مصلحة المسلمين وصالحهم تسير، والحلف النصرانيّ يتصالح ويرأب صدوعه بالتدريج، وفلول المهاجرين تنزل تباعًا إلى غرناطة، وما تبقّى من أعمالها، أو تعبر بحر الزقاق إلى ساحل المغرب وداخله»(١).

واضح أنّ ابن سبعين كان محرّضًا، وكيلا يتورط الموحّدون في مواجهته، ينبغي تلفيق تهمة خروجه على تعاليم الفقه المالكيّ. لن يؤازره أحد إذا طُعن في معتقده، وسلامة إيمانه. وفي ذروة تلك الأزمة بدأ يدوّن كتابه العمدة «بُدّ العارف». كان والي سبته «ابن خلاّص» يقدّره حقّ قدره، ويكنّ له الاحترام، أمّا نائبه «عبّو الزغبي» وهو عين السلطان، فجاهر بعدائه، وتواطأ مع الفقهاء. أصبح ابن سبعين متّهمًا بتحريض العامّة ضد السلطان، كونه «رئيسًا لفرقة تتأوّل الدين وتبتدع فيه، وتؤلّب الرعيّة على العلماء وأولي الأمر» فنصحه ابن خلاّص بمغادرة سبتة سرًا إلى مكة للحجّ والعمرة، والعودة متى هدأت العاصفة. على أنّ العاصفة تفجّرت قبل الرحيل، فتواردت أنباء عن التنكيل بأتباعه، ثم دوهم بيته، واعتقل خادمه بلال، فتوجّه إلى دار الولاية بنفسه لتحريره. استقبل من طرف أعوان نائب الوالي، وأودع في غرفة ضيّقة رطبة. ولمّا طلب التحرّي عن مصير خادمه، اقتيد إلى سرداب كبير تحت الأرض يعجّ بأتباعه، ثم دُفع إلى زنزانة تكوّم فيها بلال، وعلى جسده رضوض وندوب، وأغلق الباب دونه.

أصبح ابن سبعين سجينًا مع خادمه وأتباعه المحشورين في زنزانات معتمة تحت الأرض. فما كان إلاّ أن تيمّم على توهّم وصلّى وأنفل وقضى في الذكر معظم الليل. وفيما هو بين نوم ويقظة دخل نائب الوالي إلى زنزانته، وأخبره بأنّه جاء بالفقيه «الشريف الحيحيّ عالم هذه الديار ومفتيها، وهو مأذون باختبار

(١) هذا الأندلسيّ، ص٣١٢.

عقيدتك وفحص إيمانك» . بدأ الفقيه يقول «يا ابن سبعين ، إني أبغي هدايتك حتى يقتدي بك أتباعك ، فتقي البلاد الفتنه التي هي أشدّ من القتل» . بانت على الفقيه مظاهر المداهنة لنائب الوالي ، فناجى ابن سبعين نفسه : إنّي في أنس المعيّة الإلهيّة ، أتجلّد على الذكر حتى أتجرّد جهدي عن المنسوبات والأرجاس . الله أنيس من ذكره . ولمّا سمع عبّو هذه التهجّدات ، أرعد وأزبد ، وخبط على الأرض ، فاصطنع الفقيه التعقّل . وقال «ليس لسماع أذكارك جئت يا عبد الحقّ ، أنت متّهم بما لو أكّدته حقّ عليك العذاب» .

سأله ابن سبعين عمّن ندبه لامتحانه في عقيدته ، فجاءه بالجواب : «الله وأولو الأمر» . فعقّب ابن سبعين : «أولو الأمر زاغوا عن سواء السبيل ، فلم يبق لهم من همّ وقوّة إلاّ في إرهاق البلاد والعباد إذلالاً وطغيًا ، طاعتك لهم معصية للخالق . وأنت بها من مقامي منزوع الشرعيّة» . فتصاعدت هتافات المعتقلين في الزنزانات المجاورة ، وزمجر الخادم بلال وزفر ، وكان لسانه قد بتر من أتباع الوالي من قبل . قال الفقيه «أصبرُ عليك يا ابن سبعين طمعًا في توبتك ، أمهلك حتى ترجع عن غيّك . الغيّ أن تجدّف «لقد حَجَّر ابن آمنة واسعًا بقوله لا نبيّ بعدي» . هل تعوذ بالله من هذيانك»؟

صحّح له ابن سبعين ما وقع من تصحيف مقصود في كلامه : «لقد رَجَّح ، وليس حَجَّر» . تسبّب هذا التصحيف المتعمّد في هيجان فقهاء الأندلس ضدّه ، فأدّى إلى نفيه منها على خلفيّة التحريض ضدّ الأمراء المتواطئين مع الأسبان . لم يتوقّف الفقيه على معرفة الوجه الصحيح للقول المأثور ، بل مضى : «وهرطقتك الأخرى ، هل لحقها النحل هي أيضًا «السلام على المُنْكِر ، والمسلم ، والعالم ، والمتعالم ، والغالط ، والمتغالط» . أشفق ابن سبعين على ضيق عقله ، إذ اجتزأ قولاً من «الرسالة الفقيريّة» واستخدمه منقطعًا عن سياقه ومعناه . ولمّا أُحرج خاطب ابن سبعين : «لن تبرح السجن إلاّ إذا تبرّأت من افتراءاتك ودعاواك . أتباعك ينشرون تحريضك على خرق العادات وإسقاط الحدود الشرعيّة في الربا ، والسرقة ، وتعدّد الزوجات» .

اتّضح أنّ الفقيه يبتر الأقوال ويمزّقها ، ويعيد تركيبها لتكون أدلّة اتهام ، فاقترح ابن سبعين مناظرة أمام الملأ لبيان وجوه الحقّ فيما يُتّهم به ، وامتنع عن مواصلة الاستجواب ، ففاجأه عبّو بركلة منكرة على جنبه ، وكان أن بادره ابن سبعين بلطمة عنيفة على وجهه ، فسقط مغمى عليه . هرب الفقيه من الزنزانة ووصل السجّان ، فانتزع بلال حزمة المفاتيح منه ، وأغلق الزنزانة ، وبدأ انتقامه ، فشرع يرفس السجّان بقدمه ، ويفتح فم نائب الوالي مستلاً لسانه ويبصق فيه مرارًا . أصبح السجّانون في عهدة السجناء . وأخفق الاختبار في تحقيق غايته ، حينما هرب الفقيه ووقع نائب الوالي في الأسر .

خيّم صمت على المكان ، وقد مرّغ عبّو في التراب وذلّ ، فإذا بالوالي ابن خلاّص قد حضر بنفسه ينادي راجيًا أن يفتح الباب متعهّدًا بمنح الأمان لابن سبعين . صمت ابن سبعين ، فأقسم الوالي أن يفي بوعده معتذرًا . كان شرط ابن سبعين أن يشمل الوعد خادمه ، وأتباعه في السجن كافّة . وافق الوالي فورًا على ذلك . فتح الباب فتقدّم إليه الوالي وعانقه ، ونزع عن عبّو شارة النيابة ، وأبقاه رهن الاعتقال حيث هو . خرج ابن سبعين محاطًا بأتباعه .

رسم المشهد السرديّ توازيًا بين قوّة العقيدة ، وقوّة السلطة ، وجعل من الزنزانة المغلقة مكانًا للصراع بينهما ، وانتخب شخصيّات تمثّل قطبي العقيدة والسلطة ، فأطلق النزاع بينهما في خطوة بدأت بالحوار ، وانتهت بالعنف ، وأظهر تماسك ابن سبعين وثباته ، فلقد وقع إغراؤه ، لكنّه أشاح بوجهه عن أيّ تنازل ، إنّما طوّر أهدافه فجعلها تشمل تحرير أتباعه المعتقلين ، وتجاوز ذلك أنْ أصبح صاحب السلطة رهن الاعتقال .

١٠. مصاحبة الأعمى الصقلّيّ:

في أثناء نفي ابن سبعين من غرناطة إلى مرفأ الجزيرة الخضراء فالمغرب ، اصطحبه فارس للاطمئنان على مغادرته الأندلس نهائيًا ، إذ ينبغي التثبّت أنّ النفي كان إجباريًا ، وجرى تحت رقابة مشدّدة ، ولم يكن اختيارًا بادر إليه

صاحبه بمحض إرادته . ويجب أن يكون لذلك نظير في حال النفي من المغرب إلى مكّة . لا بدّ أن تكون رحلته الطويلة تحت عيني السلطة ، للتأكّد من أنّه غادر البلاد ، ولم يبق مبعثًا للقلق ، فظهر هذه المرة الأعمى الصقلّيّ . رجل أعمى يتقصّى أمر رجل مبصر ، ذلك ما ارتسم أوّل وهلة .

كان ابن خلاّص والي سبتة قد دعا ابن سبعين إلى خلوة في منزل له منعزل مطلّ على البحر ، واستقبله مرحّبًا بحفاوة ، وقاده إلى بيت الضيافة ، وعرّفه إلى جليس ضرير سماه «الأعمى الصقلّيّ» ، وصفه بأنّه عضده الأيمن . استغرب ابن سبعين النعت ، فكيف يكون مَنْ هو أعمى عضدًا أيمن للوالي؟ وطوال الجلسة كان الأعمى يحدّق في السقف بعينيه ، ويقول كلمات إطراء بحقّ ابن سبعين ، ثم دخلت جارية عبلة بأطعمة وأشربة ، فانصرف الأعمى برفقتها ، وهو «يربّت بيده على مؤخّرتها ، ويقبض بالأخرى على عصاه»[1] . فضاعف ذلك من عجب الضيف . وجرى بين الوالي والمتصوّف حديث عن تصدّع المسلمين شرقًا وغربًا . ووقع بينهما تآلف . وتأكّد للوالي أنّ زائره يسعى لنجدة المسلمين في الأندلس ، وقد كاتب ملك صقلّيّة حول ذلك ، وأوفد إليه تلميذه «خالد الطنجيّ» يحمل رسالة إليه .

أجبر الموحّدون ابن سبعين على مغادرة سبتة ، لأنّهم رأوه مصدر فتنة بأفكاره الدينيّة ومواقفه السياسيّة . فالتحق بقافلة الحجيج على ظهر حصانه الذي أهداه إيّاه الملك «فردريك النورمندي» ملك صقلّيّة . كان يعرف أنّه أجبر على الحجّ رفعًا للحرج عن صديقه ابن خلاّص ، وفيما هو يلحق بالقافلة فكّر بالاختيارات المطروحة أمامه : الحجّ ركن لمن استطاع إليه سبيلاً ، ولكنّه لن يقيمه إلاّ إذا نوى ، وقد خرج إليه مكرهًا ، أو يتوجّه إلى السلطان «أبي زكريا الحفصيّ» للحديث في أمر المغرب والأندلس ، وقد يعرّج على صقلّيّة لزيارة ملكها الذي كاتبه من قبل لمعاضدة المسلمين في الأندلس ، ثم لمح القافلة أمامه

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٢٨٧ .

في مبتدأ الليل ، وتبيّن له أنّ القوم كانوا في انتظاره ، فترجّل ، واقتيد إلى خيمة ، وما أن أعلن عن حضوره حتى أقبل عليه الأعمى الصقلّيّ مرحّبًا ومقبّلاً ، ذلك الذي التقاه في خلوة الوالي ، فعرّفه إلى أمير ركب الحجّاج وسائر من كان في الخيمة ، ودعاه لمقاسمتهم العشاء ، لكنّ ابن سبعين اعتذر ؛ فعادته أن يبيت على الطوى ، وأفردت له خيمة صغيرة مجاورة .

في الصباح ، وبعيد صلاة الفجر في الهواء الطلق ، دعا الأعمى ابن سبعين إلى خيمته للإفطار معه على انفراد ، فلاحظ أنّه كان «يتقن صبّ اللبن في الأكواب ، ويسمّي الرغائف وما يضعه عليها من سمن وعسل ، ويناولني إيّاها مرحّبًا ، فظننت ذلك من مهارات الضرير وبصيرته ؛ ثمّ إنّه أخذ يصف لباسي شكلاً ولونًا ويهنّئني على جودته ومناسبته لطلعتي وقدّي ، ثمّ إنّه نصحني ألاّ أنتف الشعيرات البيضاء في لحيتي حتى تلزم حدّها ولا تُعدي غيرها قبل الأوان» .

اشتدّ عجب ابن سبعين من قوّة بصيرة الشيخ الضرير ، فسأله إن كان يدرك بحاسّة سادسة ، فأجاب مبتسمًا : «بتلك الحاسّة وبالعين المجرّدة يا وليّ الله» . فقال ابن سبعين مازحًا غير مصدّق : «وتفتحها على نسوة السطوح حين تؤذّن بالصلاة؟» فاستعاذ بالله من ذلك ، وكشف لابن سبعين السرّ ، «إنّما أنا عين لحضرة الوالي ابن خلاّص منذ استقدمني من بلاد أبي زكريّا الحفصيّ ، وأدخلني في خدمته . هذا سرّ لا يعرفه إلاّ هو ، وأصبحت أنت تشاركه فيه ، واعتقادي أنّك حافظ له . والآن أطلعني على بعض أسرارك أحفر لها قبرها في صدري» . فأخبره بالاختيارات المتاحة له : لن يعود إلى سبته قبل الحجّ ، وهو يطلب لقاء المَلِكَين «لما فيه خير هذه الأمّة» .

توقف مدّعي العمى ، وحدج ابن سبعين بنظرة ثاقبة من عينه المبصرة ، وقال : «مقابلة النورمنديّ اعتبرها من رابع المستحيلات ، لأسباب معقّدة سيقنعك بها فهمك الواسع . من قبل حذفنا طلبك لها في رسالتك إلى هذا

الملك ، وسحبنا رسالتك الأخرى إليه من رسولك خالد الطنجيّ ؛ أمّا الحفصيّ فعلى الطريق إليه ألف بوّاب وبوّاب ، آخرهم الفقيه أبو بكر السكونيّ صاحب اليد الطولى والنفوذ والحظوة ، الذي لن يمكّنك من المثول بين يدي سيّده إلاّ أن تمرّ على جثته . أخبارك كلّها في جعبته ، وصكوك اتّهامك بالزيغ والمروق ملء أكمامه ، فاعبر تونس الهوينى ، خفيفًا كالظلّ مارًا مرّ الكرام على القطر ، ومن فيه ، فلا تلقِ درسًا ، ولا تعطِ فتوى ، ولا تخالط الأغرار ولا المغرّرين ، فتنجو بنفسك من الفخاخ والمتاعب ؛ هذا نصحي لك ، وقد أعذر من أنذر»(١) . ثم اقترح عليه ملازمة طريق الساحل صوب «بجاية» نهارًا ، حفاظًا على فرسه الملوكيّ ، والصرر الذهبيّة النفيسة التي أهديت له من ملك صقلّيّة . كان الأعمى يعرف كلّ شيء ، فرسم مسار رحلة ابن سبعين .

في «بجاية» أمضى ابن سبعين مدّة في ضيافة المتصوّف ، والزجّال ، والوشّاح «أبي الحسن الششتريّ» في معتكفه الجبليّ ، ثم أخذ البحر باتجاه تونس ، لكنّ القراصنة اعترضوا المركب ، واستولوا على فرسه وحمله ، وحينما بلغ تونس ، توجّه إلى أقربِ خانٍ في المدينة ، وعند مدخله دنا منه شخصان ، أخذاه إلى الأعمى الصقلّيّ الذي كان سبقه إليها ، فقابله «بوجه كالح ، وكلمات ترحيب متكلّفة» ، وعلم منه أنّ ابن خلاّص قد فرّ من المدينة إلى جهة مجهولة لقلاقل اندلعت فيها ، وتبيّن أنّه غرق في البحر برفقة الشاعر ابن سهل الأندلسيّ ، وحذّره من العودة إلى المغرب قبل زوال دولة الموحّدين . ثم أمهله أيّامًا ثلاثة للبقاء في تونس ، مقيمًا في حجرة حدّدها له لا يبرحها إلاّ إلى المسجد ، وحظر عليه الكلام مع المصلّين ، فلا درسَ ولا مناظرة ، فعيون السكونيّ مسلّطة عليهما .

التزم ابن سبعين الصمت ، فلم يرَ فائدة للكلام . أغلق الباب عليه وشرع يصلّي ويفكّر : «السكن عند الأعمى الصقلّيّ مدعاة للفزع والخيفة ، فهذا الرجل

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٢٣٦ .

المتمرّس على سياسة الدسائس والمكائد قادر على توريطي والإيقاع بي ، يستطيع سلب مالي وروحي لقاء حظوة ينالها عند المتربّصين بي الدوائر أو طلاّب رأسي» . وقد تحقّقت شكوكه في الصباح ، إذ أخبره الأعمى الصقلّيّ أنّ العور قد أصاب عينه بعد أن دعا عليه أحد أولياء الله ، وأنبأه بأنّه «لولا خوفه من داهية أخرى تصيبه لسطا على ذهبي وسعى بي إلى أشرس أعدائي» .

حار ابن سبعين في أمر الأعمى ، فهل هو ناصح أم عدوّ ، كانت له قوّة قاهرة لابتزازه وإخافته . عرض الأعمى عليه بيع فرسه تعويضًا عن فرسه الملوكيّ الذي نهب في البحر . ثم اصطحبه إلى المرسى ، ولم يغادر المرفأ إلاّ بعد أن أخذت السفينة تمخر عباب البحر كما وقع له مع الفارس في الجزيرة الخضراء . وضعت حواجز كاملة بوجه ابن سبعين ، وحدّد مسار رحلته ، فكلّ ما أعدّه للملك النورمنديّ ذهب سدى ، وتعذّر عليه مقابلة السلطان الحفصيّ ، لم يبق أمامه إلاّ الذهاب إلى مكّة حيث مات هنالك منتحرًا ، متوهّمًا أنّه قد تماهى مع الخالق الأعظم في لحظة تهديد مصدرها الظاهر بيبرس .

١١ ـ مخاوف وكوابيس: ابن سبعين والظاهر بيبرس:

بعد مرور ست سنوات على إقامة ابن سبعين في مكّة ، شاعت أخبار الدمار الساحق الذي تعرّضت له بغداد على يد المغول بقيادة هولاكو ، واندكّت أركان الدولة العباسيّة المتداعية ، وتدفّقت فلول النازحين من العراق إلى بلاد الحجاز ، فانتدب أمير مكّة الشريف أبو نُمي محمّد بن أبي سعد نفسه لرعاية المنكوبين ، ثم مضى المغول إلى بلاد الشام ، وإليها بدأت تتّجه جيوش المماليك ، وانبثق سؤال عن شرعيّة الخلافة ؛ إذ لا بدّ أن تبايع أطراف دار الإسلام خليفة ما .

تشاور أبو نُمي مع العارف ابن سبعين حول ذلك ، فكان جوابه : «لا أرى في زماننا هذا سوى دولة الحفصيّين في غرب بلاد الإسلام ، وهي وريثة دولة التوحيد ، وسليلة دوحتهم العليّة . ولو تعزّز عضدها ببيعة مولاي ، واقتدى بك

أشراف الجزيرة وشيعتهم ، إذن لتضاعف جاهها وعظمها ، ووحّدت خلفها شعوبًا وبلدانا لنصرة الأمّة على الإفرنج في المشرق ، كما في أرض الأندلس السليبة» .
لم تك ثقة أبي نُمي بابن سبعين موضوع جدل ، فعاجل بالقول : «حرّر لي نوّرك الله كتاب بيعة أرسله بالبريد العاجل إلى المستنصر ابن أبي زكريّا الحفصيّ» .

شرع ابن سبعين يحرّر كتاب البيعة «شذرات وتفاريق في انتظار حلول وقت الجمع» . ولم يدّخر من مهارته شيئًا في تكييف بعض الأحاديث النبويّة حول أنّ الأمر سوف يستقيم في نهاية الأمر لمغربيّ . وحرص على أن يشير إلى أنّ البيعة حرّرت «تجاه الكعبة المباركة في الجانب الغربيّ من الحرم الشريف» . ولم يبق غير أن يضع شريف مكّة ختمه عليها . ولمّا اطّلع عليها صرّح بـ«أبايع الحفصيّ الملقّب بالمستنصر على الخلافة ، والرسالة أبايعك بفضلها على الولاية ، فكن لي منذ الآن شيخًا ووليًا»[1] . وكذلك كان إذ أرسلت البيعة .

وحدث أن انتصر المماليك بقيادة المظفر سيف الدين قطز ، والظاهر ركن الدين بيبرس في معركة «عين جالوت» ببادية نابلس ، وانهزمت جحافل المغول متراجعة عن الشام والعراق . ورجح أنّ المماليك سيطالبون بالخلافة كإطار رمزيّ لحكمهم بعد أن انهارت في بغداد ، واستأثر بيبرس بالحكم إثر اغتيال غريمه قطز . ولم يمض وقت إلاّ ووصل إلى مكّة المتصوّف أبو الحسن الششتريّ للحجّ ، وهو مريد مخلص لابن سبعين ، فتحادثا عمّا آل الأمر إليه من استئثار المماليك بالسلطان ، واتفقا على أنّ بيبرس «لن يهدأ له بال إلاّ بطلب الخلافة في ظلّ أعقاب العباسيّين ، معوّلاً على فقهاء الحشو والفروع ، ذوي الصدور الضيّقة والجمود على الموجود» . وسوف يفرض التشدّد بقوّة السيف ، ويلاحق المتصوّفة حيثما كانوا . وقائمة الضحايا في مثل تلك الأحوال طويلة بدأتْ بالحلاّج ، وانتهتْ بالسهرورديّ .

لكنّ الأمر في حالة ابن سبعين أكثر تعقيدًا ، فهو مَنْ حرّر بيعة شريف

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٤٣٨ .

مكّة للحفصيّين . دبّ الذعر في أعماقه إذ لازمه بيبرس في أحلامه ، حيثما كان ، مراودًا ومتوعّدًا . فلم يهنأ له بال ، وشغل بسلامته الشخصيّة ، فاختلى بأبي الحسن الششتريّ ، وأسرّ له بالرؤيا الآتية : «أرى بيبرس يا أبا الحسن ينهرني مهدّدًا : يُروى أنّك يا هذا جدّفت إذ فهت : لقد حجّر ابن آمنة واسعًا لمّا أن قال إنّي خاتم الأنبياء ، فما ردّك؟ أجبت : خاطرة ليست في مسطوراتي . لعلّي نطقت بها مصحّفة ، أو لعلّها وردت عليّ كذلك بين سكرات الشطح أو الحلم ، فلا حرج إذا نفيتها عند الانتباه والصحو! قال : بل الحرج عليك وقد شاعت عنك وذاعت . قلت : ذكرت لك السياق ، وصحّحت النصّ ، فإذا بدا لك السبب بطل العجب . قال : من يشهد لك أنّك إنّما في النوم شطحت ولغوت . قلت : الله ورسوله . وأضفت : هل إذا حلمت أنّي أبغي قتلك عاقبتني بما حلمتُ؟ قال : وهل هذا تبغي؟ قلت : الحياة أيّها الملك ، إنّما هي أحلام ، لا يعلم تأويلها إلاّ الله . قال : خذوه ، وانحروه ، حتى يتّصفى»[١] .

لاذ ابن سبعين بغار حراء متأمّلاً ، لكنّ الششتريّ حذّره من ذلك ، وحذّره أيضًا من الاحتماء بشريّف مكّة ، فيدُ بيبرس سوف تصل إليه أينما كان ، لذلك عرض عليه كوخًا مجهول المكان في مزرعة بعيدة عن الأنظار في وادي سليمان يستوطنها المغاربة . ومن أجل أن يتوخّى السلامة ، ينبغي أن يلوذ ابن سبعين بقومه . ظلّ الخوف يراوده ولازمته الرؤى وارتسم شبح بيبرس . وما لبث أن طلبه الشريف ، وأخبره بأنّ بيبرس يلحّ عليه «في وجوب بيعة أحد صنائعه ، يدّعي أنّه من أعقاب العباسيّين ، سمّاه المستنصر بالله ، نكاية في الحفصيّ المستنصر الذي بايعته على الخلافة ، كما دعوتَ وأوصيتَ» . وأضاف الشريف : «أنا سليل آل البيت أربأ بنفسي عن نكث عهدي ولا أقبل بالنحل والتزوير ولا أرضى . فبماذا تنصح وتشير أيّها العارف بشؤون الدين والدنيا؟» . فجاء جوابه : «الثبات على العهد والصمود الصمود! مقامك الأشرف عليٌّ ، ولن تعلو عليه يد بيبرس

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٤٥٠ .

ولو تطاولت» . ثم عُززت مخاوفه حينما قال له الشريف : إنّه لا يخاف على نفسه إنّما يخاف عليه . وأنبأه أنّ المملوكيّ قادم بلا ريب إلى مكّة في موسم حجٍّ قادم . ونصحه بغير حرّاء ، فتطابقت وصيّة أبي نُمي مع وصيّة أبي الحسن الششتريّ .

كان شريف مكّة يبحث عن حلّ لما تورّط به ، وينقّب عن سبب يفسخ بموجبه بيعته للحفصيّ . وبمرور الأيام زاد قلق ابن سبعين ، وتضاعفت رؤاه ، «أمسيت في خلوتي أسبر أغوارًا ، وارتاد مجاهيل ، بفعل عشب درجت على صنعه وتناولِه لتكثير نوماتي ، وتكثيفها . والنومات في حالي هذا ومنقلبي أضحت إجمالاً محشودة بالرؤى الرهيبة ، أو الخارقة للعادة ، لو نشرتُ بعض ما ترسّب في ذاكرتي منها عند يقظاتي القسريّة المتقطّعة لأحلّ أهل السياسة والإفتاء تكفيري بل هدر دمي»[١] .

سكن ابن سبعين كوخ الششتريّ لإيقاف نزيف الرؤى ، وتمتين الصلة بالمغاربة ؛ فاستقبل بحفاوة وليّ ، لكنّ الرؤى زادت عليه . ثم اقترب موعد وصول بيبرس إلى مكّة راغبًا في بسط يده على الحجاز ، والاقتصاص من ابن سبعين لأنّه وضع كتاب البيعة للحفصيّ . فلاذ بمخبئه في وادي سليمان مذعورًا ، وكذلك احتاط المغاربة ، وبالغوا في إخفائه في مطمورة تحت الأرض يتعذّر على أحد معرفتها . وحينما وصل أتباع بيبرس إلى المكان ، لم يكتشفوا القبو على عمق عشرين ذراعًا تحت الأرض ، فعاد المملوك أدراجه إلى القاهرة ، إذ لم يظفر بخصمه . كان ابن سبعين يدسّ خنجرًا صغيرًا تحت حزامه .

بزوال الخطر عاد ابن سبعين إلى مكّة ، لكنّ خوفه من الأحلام لازمه ، وتمكّن منه هوس الرؤى ، فرعف الدم من أنفه ، ولم يفلح أيّ علاج في إيقافه ، ونحل جسمه ، وفقد اتّزانه ، ثم بلغه أنّ بيبرس اختطف ولده للضغط عليه لتسليم نفسه . كان وهنه يتضاعف ، وقد نزف دمًا كثيرًا حتى بات يقذفه من

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٤٦٣ .

فمه وأنفه ، وتكاثرت عليه الأوجاع والرؤى ، وبين نظراته الغائمة وانخطافه تبدّى له بيبرس «كغول شرس ذي وجه بالغ الكلوح والسخط ، يجأر بالويل والثبور : لن تفنى يا زنديق إلاّ بعقابي . أنت شبّهت الطائفين حول الكعبة المشرّفة بالحمير حول البذار ، فواجهته بالجهر : معظم هؤلاء هم كذلك لو تعلم ، حملوا القرآن فلم يعوه ولم يعقلوه ، فصحّ عليك بالمماثلة قوله تعالى : ﴿مثلُ الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارًا﴾ . دوّى صوت المملوكيّ آمرًا : خذوا هذا الكافر . . . خذوه فانحروه»[1] .

استحال على ابن سبعين معرفة الناس والأشياء ، فرأى أيّد أخطبوطيّة مفرطة في الطول تمتدّ إليه بالضرب المبرّح ، ثم تنوّب عنها عقارب ، وأفاع ، وزنابير باللدغ واللسع ، تعقبها جوارح تتولاّه بالنهش حتى الفتك ، ويتراءى لَه بيبرس على رأس طابور من جنده يصيح خذوه فانحروه . في حال من اليأس والغيبوبة جرّد ابن سبعين خنيجره للدفاع عن نفسه ، ولمّا وجد نفسه مطوّقًا ، وقد أُطبق عليه «بالخنق والسحق» ، مسك كبيرهم بالخنجر في يده اليمنى ، وقطع عروق يده اليسرى ، ولم ينته منه إلاّ وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة .

اقترنت رحلة نفي ابن سبعين بحافز ورقيب ، ففي كلّ مرّة يحلّ فيها بمكان يظهر حافز يدفع به ليرتحل إلى سواه ، ويقتضي ذلك رقيبًا يتأكّد من ذلك . لكنّه رحل عن الأندلس شجاعًا ، ومات في مكّة خائفًا ، فلازم الحقبة الأولى سرد كشف مسار الارتحال على خلفيّة من التجارب الحسّيّة ، فيما لازم الحقبة الثانية سرد آخر كشف الوصول إلى الحقيقة على خلفيّة من التجارب الروحيّة ، فكأنّ ابن سبعين علامة تنطبع عليها تفاعلات الفكر الإنسانيّ من سمته الدنيويّة إلى صفته الدينيّة . وفي المنطقة الجامعة للحالتين تشكّل التخيّل التاريخيّ ، فقد ضبط المسار العامّ لسيرة ابن سبعين ، لكنّه أغدق على مواقفه الدينيّة والدنيويّة ثراءً اقتضاه سياق السرد .

---

(١) هذا الأندلسيّ ، ص ٥٠٠ - ٥٠١ .

الفصل الثالث

السرد، والتاريخ، واللاهوت

١. إعادة تعريف الهُويّة:

قدّمت رواية «ثلاثيّة غرناطة» لـ«رضوى عاشور» تخيّلا تاريخيا مفصّلاً للتحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة الكبرى، التي شهدها المسلمون إثر سقوط «غرناطة» في يد الأسبان. دخلت جيوش قشتالة المدينة في أوّل عام ١٤٩٢م، فوقع تبادل مفاجئ في الأدوار. لم يعد أبو عبد الله الصغير ملكًا، آلَ المُلك إلى فرديناند وإيزابيلاّ الكاثوليكيَّين، وشُرِع في تغيير هُويّة المدينة. رُفع صليب فضّيّ كبير على أعلى أبراج الحمراء ليراه القاصي والداني، تأكيدًا لنصر دينيّ تحقّق بعد حروب الاسترداد الطويلة، ورتّلت صلاة «الحمد» الكاثوليكيّة، وأصبح مسجد المدينة في حيّ «البيازين» كنيسة «سان سلفادور»، وحُظر الأذان.

حُبس المسلمون في حيّهم شبه المغلق، وأُحرقت الكتب والمخطوطات في ساحة «باب الرملة»، ونكّل بالمجاهدين، وأجبروا على التنصّر، أو رُغِّبوا فيه. سعد ونصر ولدا السلطان أبي الحسن عليٍّ من زوجته «ثريّا» سمّيا نفسيهما «الدوق فرناندو دي غرانادا» و«الدوق خوان دي غرانادا». أمّا أمّهما، فارتدّتْ إلى عقيدتها النصرانيّة، واستعادت اسمها الأصليّ «إيزابيل دو سوليس»، فقد كانت سبيّة روميّة. والأمير يحيى بن يغيش تنصّر، وسمّي «دون بدرو ده غرانادا فينيغاس». ثمّ إنّ الوزير يوسف بن كماشة ذراع بني الأحمر «الذي فاوض باسم الأمّة» دخل سلك الرهبنة، وأفرط في إلحاق الضرر بقومه، وأهل دينه.

عُدّت الحقبة الماضية من تاريخ غرناطة لحظة عار، وتأسّس نزوع جذريّ لمحو ذاكرتها، فارتسمت خطط محكمة لإعادة تعريف الأندلس بكاملها. ولكبح جموح الأهالي وتمرّدهم، ينبغي الشروع بسياسات التنصير. لزم ذلك إتلاف الكتب، وحظر الحديث بالعربيّة، وإلغاء الشعائر الدينيّة في المساجد، إذ تحوّلت

إلى كنائس ، ومنع الختان ، وحظر بيعُ الحناء ، وأغلقت الحمّامات والمطاعم العربيّة ، ولم يسمح بتسجيل المواليد بأسماء عربيّة ، وارتفع ، في الأفق ، سيف اللاهوت ؛ إذ اتّهم المسلمون كافّة بالضلالة والكفر ، وأصبحت أرض الأندلس غير صالحة لوجودهم .

وإذا كان فضاء السرد قد ازدحم بأسماء عربيّة في الجيل الأوّل من شخصيّات الرواية ، جيل الأجداد ، مثل : جعفر وحسن ونعيم وسعد ومريمة وسليمة وحامد ، وعائشة ، فلا نجد في الجيل الأخير جيل الأحفاد ، غير : إدواردو وروبرتو وفرناندو وكارلوس وجلوريا ولوسيا مورينا وماريّا بلانكا وإسبيرانزا ودييجو وفرانسيسكو ولويس . فبمرور مئة عام جرى تغيير هُويّة الأندلس العربيّة إلى هُويّة أخرى . وفرة أسماء عربيّة في البداية تقابلها وفرة عجميّة في النهاية . تفهم الوفرة الأخيرة ، على المستوى الثقافيّ ، على أنها ندرة . خيّم الاستعجام والاستبهام في نهايات السرد ، ولكي نقرأ رسالة كتبت بلغة الضاد ينبغي البحث عن قارئ تمكّن من تعلّم العربيّة سرّاً ، وانطوى عليها خوفا من الغدر في تلك الأصقاع . وبدل التنوّع الخلّاق الذي كان يعوم على سطح العالم الافتراضيّ للسرد ، اقتصر الأمر في نصف القرن الأخير من أحداث الرواية على بحث متخيّل في متابعة مصائر بضع شخصيّات حاولت أن تتشبّث بوجودها في الأندلس ، على الرغم من كلّ عمليّات المحو الدينيّ والثقافيّ التي تعرّضت لها .

شرع القشتاليّون حال السيطرة على غرناطة في حملة اجتثاث شرسة ،وصلت إلى كلّ شيء ، وأوّل ذلك تخريب ركائز الهُويّة ، فتأسّس «ديوان التحقيق/التفتيش» الذي كلّف بمراقبة السجلّ الكامل لسكان الأندلس . وذهبت أدراج الرياح بنود الصلح بين الإسبان والمسلمين الذي أمضاه المَلِكان ، ونصّ على : تأمين الصغير والكبير في النفس والأهل والمال ، وإبقاء الناس في أماكنهم ودورهم ورباعهم وعقارهم ، وإقامة شريعتهم على ما كانت ، ولا يحكم على أحد منهم إلاّ بشريعتهم ، وأن تبقى المساجد كما كانت ، والأوقاف كذلك ، وألاّ يدخل النصارى دارَ مسلم ، ولا يغصبوا أحدًا ، وألاّ يولّى على

المسلمين نصرانيّ ولا يهوديّ ممن يتولّى عليهم من قِبل سلطانهم قَبل ، وأن يفتكّ جميع من أُسر في غرناطة من حيث كانوا ، وألاّ يُقهر من أسلم إلى الرجوع للنصارى ودينهم ، ويسير المسلمُ في بلاد النصارى آمنًا في نفسه وماله ، ولا يُمنع مؤذّنٌ ولا مصلٍّ ولا صائم ولا غيره من أمور دينه .

جرى التنكّب لشروط الصلح ، كما يقع ذلك دائمًا بين كلّ منتصر وخاسر ، ولم يمرّ إلاّ وقت قصير حتى أصدر المَلِكَان مرسومًا بديلاً مؤدّاه : لمّا كان الله قد اختارهما لتطهير مملكة غرناطة من الكفرة ، فإنّه يحظر وجود المسلمين فيها . قُصد بالحظر أمرين ، ترحيلهم إلى شمال إفريقيّة ، وهو ما جرى فيما بعد لكثير منهم ، أو إعادة تأهيلهم بالتنصير كما جرى لمن قرّر البقاء ، وتلك كانت البداية ، فلكي تحلّ عقيدة في مكان أخرى ، فلا بدّ من استئصال كافّة التخيّلات والمعاني الرمزيّة القديمة الراسخة .

أصبح من غير المناسب أن تبقى غرناطة مكانًا تسبح فيه معتقدات الكفّار ، فينبغي تطهيرها بمرسوم ملكيّ ، وإجبار أهلها على اعتناق النصرانيّة ، وتلك كانت السياسة الرسميّة للإمبراطوريّة في كلّ مكان . ثم سرعان ما وقع أمر جلل رسم طبيعة التحوّلات العميقة في بنية المجتمع الغرناطيّ . وصل غرناطة رجل حليق الرأس إلاّ «من طوق من الشعر يحيط بالقبّة الجلديّة اللامعة ، وجهه صارم يضرب إلى صفرة ممتقعة ، جبهته عريضة ، وعيناه صغيرتان تتطلّعان في نفاذ محقّق . له أنف أقنى ، وشفتان دقيقتان مزمومتان ، زادت العليا على السفلى امتلاء . جسده نحيل مشدود ، ويبدو حين ينشر ذراعيه في ثوبه الأسود الفضفاض ، كوطواط بشريّ هائل»[١] .

يدعى هذا الرجل الغامض الكاردينال «فرانسيسكو خمينيث دي سيسنيرو» . قَدِم بصحبة المَلِكَين ، فسرتْ أوّل الأمر إشاعة مفعمة بالأمل ، فهذا الأسقف فقيه كاثوليكيّ جاء من طليطلة للقاء فقهاء المسلمين في غرناطة ،

---

(١) رضوى عاشور ، ثلاثيّة غرناطة ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠٠٥ ، ص٤٤ .

وفتح حوار دينيّ معهم . ليس ثمّة مناظرات ، ولا جدل لاهوتيّ عقيم . جاء الكاردينال حاملاً معه برهانًا مُفحِمًا لم يُعرف من قبل . ونادى المنادي في الناس بأن سيُفرج عن حامد الثغريّ في كنيسة «سان سلفادور» .

حامد الثغريّ ، وهو أحد أبطال المقاومة ، كان قد تولّى دفاعًا باسلاً عن»روندة» ضدّ القشتاليّين ، وأردفه بمقاومة مجيدة في قلعة «مالقة» ، فنحّى واليها المتردّد أمام الأسبان ، وقاد بنفسه حرب المقاومة في المدينة ، لكنّه وقع أسيرًا ، وطال سجنه لأكثر من عشر سنين ، فتلاشى حضوره سوى ذكر يومض من بعيد بوصفه مجاهدًا ، لكنّ أسطورته لم تزل تحوم في ذاكرة أهل غرناطة ونواحيها . تردّد بعض المسلمين في دخول الكنيسة التي كانت مسجدًا ، ولكنّ الرغبة المتّقدة في إعادة الاعتبار للمجاهد الشهير دفعت كثيرين ليكونوا شهودًا على الإفراج عنه ، فتوافدوا ، وتزاحموا . كانوا يريدون أن يكونوا مع بطلهم في لحظة حرّيّته . رغبوا في أن يحملوه على الأعناق ، فهم أهل «جاهته وعزوته» . ولا يصحّ أن يخرج من «أسره الطويل وحيدًا عاريًا من أهله» . فتدافع «حشد كبير من أولاد العرب» . وغصّ بهم فناء الكنيسة . جاؤوا وقد تعلّقت أرواحهم «بالكلمة التي يقولها ، والقرار الذي يتّخذه»[1] .

ظهر الكاردينال سيسنيرو بثوبه الأسود الضافي في رواق الكنيسة ، وجثم على كرسيّ كبير فخم ، وصفّق بيديه ، فإذا بأربعة من الحرّاس يظهرون أمام الحضور ، يطوّقون رجلاً ناحلاً بأسمال بالية ، متعثّر الخطى مطأطئ الرأس مكبّل اليدين والقدمين . جرى بصعوبة بالغة التأكّد من هُويّة الثغريّ ، فقد نالت منه الأيام ، وهزُل ، وخُرِّبتْ ملامحه البشريّة ، كأنّه لم يكن قبل عقد من الزمان نمرًا من نمور المقاومة في مالقة . لا مقارنة بين الكاردينال المتربّع على كرسيّ فخم برداء أسود مهيب . والمجاهد الذليل الناحل المتعثّر . فكّت قيوده بأمر من الكاردينال ، وطُلب إليه أن يصارح المسلمين بأمره . فماذا قال؟

---

(١) ثلاثيّة غرناطة ، ص٤٥ .

تنحنح، وسعل، وتلعثم، ثم روى لهم أنّه فيما كان نائمًا بالأمس في سجنه، جاءه هاتف أخبره بأنّ الله يريد له أن يتنصّر، وأضاف مطأطئ الرأس: «هذه إرادة الله ومشيئته». صدح الأرغن بلحن كنسيّ ابتهاجًا، فجفل الناس، وسالت دموع بعضهم أسفًا، فاقتاد الحرسُ الثغريَّ خارج القاعة. ظنّ الناس أنّ الأمر انتهى، لكن ما لبث أن أُعيد الثغريّ ثانية، «كانوا قد غسلوا وجهه، وصفّفوا شعره، وألبسوه ثوبًا من حرير. مشى الثغريّ باتجاه مقعد الكاردينال بخطى ثقيلة غير متّزنة وكأنّه ما زال مقيّدًا. ركع عند قدمي خمينيث الذي تناول كأس التعميد من يد أحد معاونيه. غمس أطراف أصابعه في الكأس ونثر شيئًا من مائه على رأس حامد، وهو يتمتم بكلماته المقدّسة. مُنح حامد الثغريّ اسما آخر «جونزاليز فرناندو زغْري»[1].

أصبح الحديث عن مجاهد يدعى «الثغريّ»من غير المتاح، صار من اللازم الحديث عن تابع دينيّ يدعى «زغْري». لا تخفى الصلة بين «الثغريّ» و«الثغور». فهي المواقع المتاخمة لديار الحرب، يرابط فيها المسلمون للدفاع عن حدود دار الإسلام، وغالبًا ما تكون آخر تلك الديار، فالثغريّ، واسمه حامد الزغب، شيخ قبيلة غمارة، هو المرابط دفاعًا عن عقيدة آمن بها، ووقع اختباره في قيادة حروب الدفاع عن مالقة، وتروي المصادر عنه قوله حينما رغب بعض الأعيان في التفاوض مع القشتاليّين: «إني تسلّمتُ المدينة لأحميها لا لأسلّمها». فكان على رأس الفرسان الذين دافعوا عنها ببسالة.

طوّق القشتاليّون المدينة من البرّ والبحر بقوات كثيفة، فامتنع المسلمون داخلها، فكانت تموج بالمدافعين وعلى رأسهم نخبة ممتازة من أكابر الفرسان، وأبدَوا في الدفاع عن ثغرهم أروع ضروب البسالة والجَلَد، وحاولوا غير مرّة كسر أطواق الحصار المضروب عليهم، إلى أن استنفدوا كلّ ما وصلت إليه أيديهم من الأقوات، فأكلوا الجلود وأوراق الشجر واضطرّوا بعد دفاع استطال ثلاثة أشهر إلى

---

(١) ثلاثيّة غرناطة، ص٤٧.

التسليم على أن يؤمّنوا في أنفسهم وأموالهم . ولكنّ الملك الكاثوليكيّ لم يحافظ على ما بذله لأهلها من عهود لتأمين النفس والمال ، وأصدر مرسومًا ملكيًا باعتبار أهلها المسلمين رقيقًا يتعيّن عليهم افتداء أنفسهم ومتاعهم[1] .

بموجب المرسوم الملكيّ أصبح أهل مالقة كلهم عبيدًا ، وطلب منهم افتداء أنفسهم بالمال : «ثلاثين دبلة ذهبيّة عن كلّ رأس حتى وإن كان طفلاً رضيعًا» . كان عدد السكان خمسة عشر ألفًا ، وقد تعذّر عليهم جمع الفدية ، فـ«جمع القشتاليّون ما استطاعوا جمعه من الأهالي ، ثم قالوا إنّ الفدية لم تكتمل ، وأعلنوا أنّ أهل مالقة صاروا عبيدًا لملكي قشتالة وأراجون ، يتصرفان فيهم كيفما يريدان . وقرّر الملكان تبادل الثلث مع أسراهم المحتجزين في بلاد المغرب ، وفرض على الثلث الشغل المؤبّد لسداد ما تكبدته الخزانة القشتاليّة من تكاليف الحرب ، أمّا الثلث الباقي- وأغلبه من النساء- فقد خصّص هدايا للبابا ، ونبلاء أوربّة ، وأفراد البلاد ، والمقاتلين»[2] .

---

(١) محمّد عبد الله عنان ، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦ ، ص ٢١٦ .

(٢) ثلاثيّة غرناطة ، ص٨٨ ، قدّم «أنطونيو غالا» في رواية «المخطوط القرمزيّ» وصفًا مسهبًا للحصار والتنكيل الذي لحق بمالقة وأهلها ، «كان الجوع يزداد مع كلّ دقيقة ، نَفِدَ القمح واستبدل بالشعير . ممّا اضطر إلى استخدام إجراءات صارمة ، صودرت جميع الأغذية وخزّنت ، وصار يمنح للمقاتلين أربع أوقيّات من الخبز صباحًا و أوقيّتان ليلاً ، وتقلّصت التعيينات حتى اختفت . فالتهم المالقيّون وقتها حميرهم ودوابّهم ، ثم خيولهم وبعدها كلابهم ، وقططهم ثم الفئران وكلّ أنواع الحيوانات النجسة . وهم بهذا لم يفعلوا أيّ شيء سوى تأجيل موتهم . لجؤوا إلى نواة النخيل المطبوخ والمطحون وقشور الأشجار ، وإلى ورق الكرمة والدوالي المفروم والمتبّل بالزيت . لم يبق في المدينة من الأشياء التي لا تؤكل إلاّ وأكل . انتشرت أمراض سوء التغذية والتسمّم وتضاعفت الوفيات ، ومع ذلك تابع الشعب مقاومته العمياء . الذين كانوا لا يقومون بأعمال الرماية- النساء والشيوخ والأطفال- راحوا يرمّمون بعزم جهيد وقلب شجاع الدفاعات ويجهّزون المؤن ، يجفّفون عرق الجنود ويخفّفون من تعبهم إلى =

تجنّبت «ثلاثيّة غرناطة» عرض ما وقع للثغريّ في سجون «ديوان التفتيش» . ولتخمين ذلك قدّمت مشهدًا متخيلًا مناظرًا تعرّض له «سعد» أحد

= أن كانوا يقعون هم أنفسهم محتضرين ، منهكين من الوهن .

حاول مركيز قادش أن يشتري الزيريّ (الثغريّ) بناء على طلب الملك . قدّم له مدينة قوين وأربعة آلاف دبلة ذهبيّة ، وعطيّات أخرى لوكيله وقائد قوّاته وضبّاطه . بصق الزيريّ في وجه الوفد . وبما أنّ الحصار كان يطول أمام العناد اليائس ، فقد انضمّ إليها الانتهازيّون ومغامرون جشعون ، توّاقون للثروة من جميع أنحاء شبه الجزيرة ومن خارجها . وصل عدد الجيش النصرانيّ إلى تسعين ألفَ رجل ، وانتقل مجد الزيريّ من لسان إلى لسان . . وبعد ثلاثة أشهر من المعاناة نظّم (ابن كماشة) بين صفوف الذين انهارت معنويّاتهم ، حركة تمرّد ضد الزيريّ ، وسقطت المدينة .

في الثامن عشر من آب من عام ١٤٨٧ في شهر رجب ، وفي عزّ الحرّ ، دخل قومندار ليون- وهو نفسه أوّل من دخل الحمراء أيضًا- من أبواب مالقة على رأس فرسانه . في التاسع عشر منه سقط جبل الفار بعد أن مات المدافعون عنه . وأرسل الزيريّ- له المجد- مكبّلاً في مطمورة بائسة في قرمونة . وكانت آخر الكلمات التي قالها في وداع بلده : «أقسمت بأن أدافع عن وطن وشريعة وشرف من وضع ثقته فيّ . لقد أعوزني من يساعدني على الموت في المعركة . ليس ذنبي أنّني بقيت حيًّا» . كان قد مات في مالقة عشرون ألفَ أندلسيّ ، أمّا الخمسة عشر ألفًا المتبقّون فقد باعهم الملكان النصرانيّان بستة وخمسين ألفَ ألفِ مرابط . وبقيت المدينة مثالاً في التنكيل لما تبقّى من مدن لم تسقط ، وفيها نكث فرناندو بكلمته الأخيرة وما قبل الأخيرة . سطا على كلّ الممتلكات ، استدعى شوكته النقيب ألونسو يانيث فاخاردو ليأخذ على عاتقه أمر البيوت التي يجب أن تأوي إليها جميع نساء المدينة الشابّات (ومنحت له بشكل خاصّ جميع بيوت القوادة التي تقوم في مملكة غرناطة ، وحصل من خلالها على ثروة باهظة ، عند هذه المكتسبات ينتهي سيف الشجعان) . وبذلك تحوّلت المدينة الميسورة والسعيدة ثم البطلة إلى مدينة للدعارة والرقّ ، صار إلى ذلك جميع سكّانها دون استثناء حتى الأطفال . وكانت بليّتهم بقدر بسالتهم . لأجل مالقة اعتصرت القلوب جميعًا ألمًا ، وتألّمت الأرواح كلّها وذرف دمع لا ينتهي . ولم يبق عند أيّ مدينة أو مكان في الغربيّة رغبة بالمقاومة ، وعبثًا حاول أهلها المطالبة بالسلام المبرم : فقد حوّلوا إلى عبيد وأخضعوا للطاعة دون قتال» . أنطونيو غالا ، المخطوط القرمزيّ ، ترجمة رفعت عطفة ، دمشق ، دار ورد ، ١٩٩٨ ، ص ٢٩٧-٢٩٨ .

شخصيّات الرواية من جيل آخر، ظهر بعد جيل الثغريّ، وهو يكشف ضمنًا ما تعرّض له الثغريّ من طرف رجال الدين بملابسهم السود: «يحاصرك المحقّقون المتسربلون بالأسود، تنفذ نظراتهم إلى روح روحك ويطلقون عليك أسئلتهم وآلات التعذيب، يشدّون وثاقك إلى ذلك السلّم الخشبيّ، ويضخّون الماء في جوفك، الماء الذي يروي، ماء الله الزلال، الذي تطلبه نفسك حلالاً، يدخلك نارًا موقدة. تمتلئ تنتفخ تختنق تستعصي الصرخة، ولكنّها تلحّ فتطلع حشرجة كأنّما هي الروح تخرج في عناء. يحدقون بك. العيون مصمتة والوجوه مصمتة وقلوبهم مدّرعة بالثياب السوداء. الأسياخ المحمّاة تحرق باطن قدميك، والحجارة الساخنة تلهب ظهرك وبطنك وعجزك، والآلة الخشبيّة تختزل جهنم في دولابها الضاغط الذي يسحق عظامك، فتخور كثور ذبيح. والقلب في بيت القلب يعتصر كأنّما تقبضه يد الموت ويموت. يحدّقون فيك ولا يرفّ لهم جفن. يلقون بك في قبو وحدك لا تقدر حتى على البكاء، وعندما تقدر تذرف الدمع الغزير، ليس لأنّ البدن يتوجّع، ولكنّك تبكي على تلك المزق الآدميّة التي تعرف أنّها أنت، تبكي على حالك وعلى هجر حبيب في الزرقاء العالية تركك وحدك تصطلي بنار لم يعد الله بها قومه الصالحين. وحدك في سجنك المظلم تحاصرك الوحشة ولا ضوء سوى ذؤابة شمعة ذابلة يرتعش معها على الجدار طيف المحقّق الذي يلازمك وإن غاب، خيال يعظم خطّه الصاعد مائلاً على الجدار، يحدّد ظلّ وطواط هائل ينشر سواده الملتصق بحجر الجدار. وحدك في سجنك لا يشاركك فيه سوى جرذان تألفها، لأنّها حياة تذكّرك بالحياة، وبعد شهور ينقلونك إلى حيث يتبدّد شيء من وحشة روحك. يصير لك رفاق يسكنون معك في قبو أيّامك ولياليك. تأتلف القلوب المحزونة، طاقة ضوء في عتمة الجدار»[1].

---

(١) ثلاثيّة غرناطة، ص١٩٢.

٢. الأندلس، تخريب الأرشيف الذهنيّ:

لا يفصح السرد ولا التاريخ عن الكيفيّة التي تحوّل فيها الثغريّ اسمًا ومسمّى إلاّ بلمحات كنائيّة سريعة. لكنّ الجميع يعرفون أنّ التحوّلات الثقافيّة الكبرى تترك آثارها في مصائر الأفراد وفي الجماعات، فقد أجبره الكاردينال سيسنيرو على التنصّر امتثالاً للقاعدة التي سنّها: «ضرورة إرغام شعب غرناطة المسلم على اعتناق الدين المسيحيّ»[1] فتعرّض «لمعاملة قاسية قبل أن تنهار معنويّاته، ويرغم على اعتناق المسيحيّة»[2]. أشرف الكاردينال على ذلك بنفسه، وكان تابعه الشرس «ليون» هو الأداة المرعبة التي جعلت من الثغريّ موضوع اختبار للمنهج الكاثوليكيّ في اجتثاث العقائد المخالفة. استأسد التابع وأظهر قدرة فائقة في تحويل مجاهد إلى تابع ذليل يتلقّى ماء العماد أمام شعبه من خصمه اللدود. ولكن ليس من الإنصاف تبنّي سياسات لوم الضحايا، والعزوف عن فضح سياسات الجلاّدين. فماذا عن الكاردينال؟

عُهد لديوان التفتيش بالمهمّة الاستراتيجيّة الهادفة إلى محو الأرشيف العقليّ والروحيّ للمسلمين واليهود في سائر البلاد الأندلسيّة. نشأ الديوان في قشتالة سنة ١٤٧٨ عشيّة مقاومة الثغريّ في «مالقة»، بفعل القسّ «توماس دي توركيمادا»، وبعد سنتين تأسّست أوّل محكمة للتفتيش في أشبيلية، واتّسع نشاط الديوان بعد أن صدر مرسوم بابويّ بتعيين توركيمادا رئيسًا له، ومنحه سلطة مطلقة في وضع دستور له، والإشراف على تنظيم أعماله، وكانت إجراءات محاكماته مشفوعة بأقسى ألوان التعذيب.

تبنّى ديوان التفتيش سياسة التنصير الإجباريّ لليهود والمسلمين في غرناطة وسواها من حواضر الأندلس، وعهد الأمر للكاردينال سيسنيرو (ثيسنيروس،

---

(١) محمود مكّيّ، تاريخ الأندلس السياسيّ، انظر كتاب «الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس» تحرير سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٩، ج١، ص١٣٥.

(٢) ليونارد باتريك هارفي، تاريخ المورسكيّين السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ، م.ن ص٣٢٠.

سيثنيروس ، ثيزنيروس ، سِسْنروس) الذي وفد على غرناطة في تموز/ يوليو ١٤٩٩ برفقة الملكَين ، وتمكّن من تحويل الكثيرين إلى المسيحيّة ، وحوّل مساجد غرناطة إلى كنائس . ثمّ رأى أنّ الثقافة العربيّة تمثّل خطرًا على جهوده في التنصير ، فأمر بجمع كلّ ما استطاع جمعه من الكتب العربيّة من أهالي غرناطة وأرباضها ، ونظّمت منها أكداس ضخمة في ميدان باب الرملة ، وأضرمت النار فيها ، ويقدّر بعض المؤرّخين عدد هذه الكتب التي أحرقت بنحو مئة ألف مجلد[1] .

---

(١) تاريخ الأندلس السياسيّ ، ص ١٣٧ . وقدم «أنطونيو غالا» على لسان أبي عبد الله الصغير آخر ملوك غرناطة ، في روايته «المخطوط القرمزيّ» الصورة الآتية عن حرق الكتب في ساحة باب الرملة : أحرقوا «الكتب . لم يحترم شيء : لا العلم ولا الفلسفة ولا الطب . الكتب التي تمثّل قرونًا من الحبّ ومن الانكباب : صلواتنا قصائدنا صوفيّتنا وموسيقانا ، كلّه اشتعل . إذا ما أغمضت عينيّ رأيت الدخان ، يتصاعد مثل شجرة من الحماقة والحرقة والتناقض ، يستصرخ سماء غرناطة الصافية . أرى النار تلتهم كتبًا فاخرة مثل عصافير ملوّنة مزخرفة ملبسة بالفضّة موشّاة ، صورًا تأخّرت عناية ثقافتنا مئات السنوات حتى ابتدعتها . أرى ثقافتي تحترق ، وأسمع نواقيس أعدائي تقرع للمجد» . المخطوط القرمزيّ ، ص ٥٠٠ .

وقدّم «طارق علي» مشهد حرق الكتب في مطلع روايته «في ظلال الرمّان» بالصورة الآتية : «بضعة آلاف من المصاحف مع تعليقات وشروح علميّة وملاحظات دينيّة وفلسفيّة مكتوبة بخطّ ممتاز ، حملتها بعيدًا وكيفما اتّفق عربات يسوقها رجال يرتدون الزيّ الرسميّ . ومخطوطات حيويّة نادرة تتّصل بالبنية الكلّيّة للحياة الثقافيّة في الأندلس ، تكدّست في حزم ملفّقة على ظهور الجنود . وخلال النهار أنشأ الجنود سورًا من مئات الألاف من المخطوطات . إنّ جماع الحكمة يشبه الجزيرة بكاملها يقبع في سوق الحرير القديم أسفل باب الرملة» ، ويواصل طارق علي : «كانت المجلّدات النفيسة في تجليدها وزخرفتها شاهد صدق على فنون عرب شبه الجزيرة فاق كلّ ما عرفته أديرة المسيحيّة . وكانت التآليف التي ضمّتها مثار حسد العلماء في أوربّة . فما أروع الكومة التي كانت ملقاة أمام سكان المدينة» . وأظهر طارق علي دور الكاردينال سيسنيرو في ذلك ، إذ كان «يعتقد =

كان سيسنيرو معاصرًا للثغريّ ، وفي وقت أخملتْ فيه المصادر العربيّة ذكر المجاهد سوى أخبار شحيحة ، امتلأت المصادر الكاثوليكيّة بأخبار الكاردينال .

= أنّه لا يمكن القضاء على الوثنيّة كقوّة إلاّ بمحو ثقافتها تمامًا . وكان هذا يعني التدمير المنظّم لكلّ كتبهم . إنّ التراث الشفويّ قد يبقى لفترة ، إلى أن تقتلع محاكم التفتيش الألسنة المعادية . فإذا لم يقم بذلك هو بنفسه ، فإنّ شخصًا آخر قد يقوم بتنظيم الحريق الضروريّ . . .كان خمنز مبتهجًا ، فقد اختير أداة للقدرة الإلهيّة ، كثيرون قد يقومون بهذه المهمّة ، بيد أنّه ليس مثله في منهجيّته أحد . لقد غضّنت شفته ابتسامة سخرية . . .لقد كانت النار تعلو شيئًا فشيئًا ، وبدت السماء وكأنّها غدت جحيمًا لاهبًا . وكانت تنتشر في الجوّ سلسلة من الشرر في حين كانت تحترق الخطوط الملوّنة الدقيقة . كان المشهد كما لو أنّ النجوم تمطر أحزانها» . وانتهى المشهد بالفقرة الآتية : «كان الميدان صامتًا ، وهنا وهناك ما تزال بقايا نيران قديمة ينبعث منها الدخان ، وخمنز يسير عبر الرماد ، وابتسامة خبيثة على وجهه ، وهو يخطّط للخطوة القادمة ، إنّه يفكّر بصوت عال «مهما يكن الانتقام الذي يخطّطون له في أعماق أساهم فلن يكون مجديًا . لقد ربحنا . كانت هذه الليلة نصرنا الحقيقيّ» . طارق علي ، في ظلال الرمّان ، ترجمة إبراهيم السعافين ، بيروت المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ، ١٩٩٤ ، ص١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ .

وقد توقّف واسيني الأعرج في روايته «البيت الأندلسيّ» على دور الكاردينال خمينيث سيسنيرو في محو التركة العربيّة - الإسلاميّة في الأندلس ، «في عام ١٥٠١ أصدر الملك فرديناند وزوجته الملكة إيزابيلاً ، مرسومًا ملكيًا يقضي بضرورة تنصير المسلمين ، فحاول بعض مسلمي غرناطة الاحتجاج ببنود اتّفاقية التسليم ، فإذا هي أصبحت لا تساوي قيمة الحبر الذي كتبت به . وعندما قرروا المقاومة والتصدّي لهذا المشروع ، وقد حلّ بشيخهم الزبيريّ (الزيريّ ، الثغريّ) الطاعن في السنّ من بلاء كبير ، سُحق المعارضون في حيّ البيازين تحت سنابك الخيول . وتحوّل الحيّ إلى ساحة للموت . قتل الجنود القشتاليّون كلّ من اعترض سبيلهم دون تمييز . وتمّ تقديم رؤوس الفتنة إلى محاكم التفتيش . قام زبانية الكاردينال خمينيث مطران طليطلة ورأس الكنيسة الإسبانيّة ، بالقبض على المسلمين لمجرّد الشبهة ، وحشدهم في ساحة غرناطة الرئيسيّة . تمّ إعدام مئتين من علماء المسلمين حرقًا أمام الجميع ، حتى يكونوا عبرة لغيرهم . ألحق بهم بعض المسيحيّين الذين احتجّوا على المقتلة . =

ولد سيسنيرو في عام ١٤٣٦م . وكان له تاريخ مشهود في خدمة الكاثوليكيّة قبل أن يتبوّأ أسقفيّة طليطلة ، ثم جيء به لإعادة بناء هُويّة غرناطة ، فباشر بتحويل المسلمين إلى نصارى متّبعًا وسائل العنف في محو الذاكرة ، وقوبل نهجه بالاستحسان في البلاط الملكيّ ، فاستعين به في مهمّات سياسيّة ودينيّة وعسكريّة ، إذ أصبح وصيًا على العرش ، ومروّجًا للحملات الصليبيّة في شمال إفريقيّة ، التي قاد فيها جيشًا لاحتلال مدينة وهران ، وتبنّى سياسات إحراق المخطوطات العربيّة ، وقد خيّر المسلمين بين المعموديّة أو المنفى ، وأعلن أنّه لا مكان لأحد في المدينة لغير النصارى ، وكلّ المساجد صارت كنائس . وتسبب ذلك في تعقيد سياسات الذوبان ، إذ لاقت فكرته رفضًا معلنًا من المسلمين ، ولم ينته الأمر إلاّ في مطلع القرن السابع عشر حينما جرى ترحيل بقيّتهم إلى شمال إفريقيّة . عُرف سيسنيرو في أوساط المورسكيّين بالاستبداد في الرأي ، وفي التعنّت ، شأنه في ذلك شأن معظم المبشّرين النصارى في تلك الفترة ،

= ثم جُمعت كتبهم ومصاحفهم ، فاحرقها الكاردينال خمينيث أمام الملأ ، ولم يستثن منها سوى ٣٠٠ كتاب من كتب الطبّ . فُرض التنصير على عموم من بقي من المسلمين فرضًا ، وأغلقت مساجدهم ، أو حولّت إلى كنائس ، وأجبروا على تغيير أسمائهم العربيّة إلى أسماء نصرانيّة . حظروا عليهم استعمال الحمّامات وأمروهم بهدم المُقامة منها ، سواء كانت عامّة أم خاصّة . منعوهم من إقامة الحفلات على الطريقة الإسلاميّة ، وأن تجري الحفلات طبقًا لعرف النصارى والكنيسة الكاثوليكيّة . وحظروا عليهم إغلاق المنازل أثناء الاحتفال وفي أيام الجمعة وأيام الأعياد ، وألزموهم بإبقائها مفتوحة ليستطيع القسس ورجال السلطة أن يروا ما يقع في داخلها من المظاهر والممارسات» ، انظر ، واسيني الأعرج ، البيت الأندلسيّ ، بيروت ، دار الجمل ، ٢٠١٠ ص ٧٨-٧٩ ، وحول مظاهر التنكيل التي مارستها محاكم التفتيش في غرناطة بتوجيه الكادرينال سيسنيرو ، انظر ص٧٩-٨٠ . وقد مرّ أمين معلوف بسرعة على ذكر ذلك حينما أشار إلى زمر من الشبّان النصارى كانت تجوب أحياء غرناطة قبل سقوطها النهائيّ ، تصادر الكتب وتحرقها في «صحن المسجد الجامع» . أمين معلوف ، ليون الإفريقيّ ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٤ ، ص٤٣ .

وتوفي في عام ١٥١٧م . وتُرسم له صورة جليلة في الخيال الكاثوليكيّ بوصفه أحد أبرز المدافعين عن المسيحيّة في مطلع القرن السادس عشر[1] .

أخذ الكاردينال بسياسة العنف ، فحينما تمرّد المسلمون على خطّته لتحويلهم إلى نصارى سنّ قاعدته الذهبيّة التي جرى تبنّيها على نطاق واسع : يعفى كلّ من تنصّر ، ويعاقب الآخرون[2] . كان الكاردينال ممثّلاً لديوان التفتيش ، فأدرك أهمّيّة الأرشيف الثقافيّ الحامل للذاكرة الجماعيّة : اللغة ، والأدب ، والعادات ، ولكي يمضي برنامج الاجتثاث إلى نهايته ، فلا بدَّ من إتلاف ذلك الأرشيف . كانت عمليّة إعدام الأرشيف طويلة ومريرة ، لحقت أعماق المسلمين ، فنبش في وجدانهم ونواياهم مدّة طويلة ، وعوقبوا جماعات بسبب ذلك .

لا ترد إشارات مباشرة للكاردينال والمجاهد في الرواية بعد مشهد التنصير في كنيسة «سان سلفادور» ، فتلاشى حضورهما ، ولكن طوال مئة عام لاحقة من أحداث «ثلاثيّة غرناطة» ظلّت الحبكة السرديّة للنزاع بين المنتصر والمهزوم متّقدة ، فقد كان العالم الافتراضيّ للرواية يمور بالنزاع بين المسلمين القابضين على الهُويّة الثقافيّة ، والمبشّرين المصرّين على اجتثاثها .

أسّس التناقض الأوليّ بين الكاردينال والمجاهد قاعدة للسرد ظلّت فاعلة إلى نهاية الرواية . لا يعرف بالضبط مدى تكيّف الشغريّ مع التحوّل الجديد الذي أعلنه أمام العموم جرّاءَ التنكيل الشامل الذي تعرّض له ، فكلّ ذلك لم يستأثر

---

(١) انظر التفاصيل في The Catholic Encyclopedia وموسوعة Wikipedia

(٢) دومينغيث أورتيث ، وبرنارد فينسنت ، تاريخ المورسكيّين : مأساة أقليّة ، ترجمة عبد العال صالح ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٧ ، ص٢٦ وقد ذكر أنطونيو غالا أن هذا الكاردينال وضع النواقيس والصلبان في المساجد ، «وإذا ما تمرّد أحد يعاقب بالتعذيب وبالموت» . وعمّد في أوّل عهده «سبعين ألفَ مسلم . وكانت الملكة تقول له «مزيدًا من النصارى وبسرعة أكبر» . المخطوط القرمزيّ ص٤٩٢ .

باهتمام السرد ، وبتجاهله يمكن القول بأنّه لم يكن تحوّلاً عميقًا إنّما جرى في ظلّ ظروف قاهرة ، وذلك يشمل معظم شخصيّات الرواية التي أجبرت على التنصّر ، فكانت تُظهر غير ما تبطن ، فأدّى كلّ هذا إلى ظهور الإسلام السرّيّ ، ولكن ليس من الصواب الانتهاء إلى أنّ كلّ «الموريسكيّين» لم يخلصوا لنصرانيّتهم ، فنشوء الإسلام السرّيّ لم يحل دون ظهور متنصّرين مخلصين لعقيدتهم من أمثال الأب اليسوعيّ «إغناثيو دي لاس كاساس» ، الذي كان في الأصل موريسيكيًا ، وأصبح من كبار رجال الدين الكاثوليك[1] . ثمّ إنّ كريستوفر كولومبس ، الذي فتح العالم الجديد باسم الكاثوليكيّة ، كان «واحدًا من أبرز المرتدّين اليهود الذين حوّلوا بالقوّة عن دينهم ، أولئك المرتدّين إلى

(١) تاريخ الموريسكيّين السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ ، انظر «الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس» ص٣٢٦ . ولم يخل الأمر من متنصّرين مرائين كابن كماشة الذي قدّم له «أنطونيو غالا» صورة مفصّلة ، بما في ذلك نهايته المأساويّة ، «فهم أنّه كي ينجح لا بدّ له أن يتنصّر ، وكان الملكان اشبينيه في التعميد . تبنّى اسم خوان ده غرانادا ، ولاحظ أنّ الرهبانيّة الفرنشسكانيّة وبتأثير من المطران ثيزنيروس سوف تقدّم له مستقبلاً باهرًا ، فاتّخذ زيّها . ومع ذلك لم يستسلم للعيش في دير كان سيؤجّل طموحاته إلى ما لا نهاية . هرب منه ، ولكن ليس قبل أن يحمل معه أموال الرهبان ، التي لم تكن قليلة واستقرّ وهو مسلم متحمّس من جديد في الجزائر . تطلّع هناك لأن يصبح محبوب الأمير ، ووصل إليه بالتملّق والمخاتلة . وبذكاء الشرّ نفسه الذي استمال به أمّي استمال الأمير : توصّل إلى أن أوكل إليه الدفاع عن المملكة . وعندئذ دخل في مفاوضات مع بيدرو نابارو ، فباع بالمال ذلك الحصن كما باع أملاكي . عندما حضر الأسطول الإسبانيّ إلى بجاية ، قاموا بعكس ما وعدوا به ابن كماشة ، بسلسلة من المعارك الرهيبة وغير المنتظرة . كانت أسوارها القديمة جدًا والمرتفعة تؤوي شعبًا أكثر عددًا من شعب وهران وأكثر غنى ، لكنّه ليس محاربًا مثله ، ويميل كثيرًا إلى الملذّات . وما أن استسلمت المدينة في رمضان ، حتى أبادوا الشعب بالكامل ذبحًا . وعندما وضع نابارو يده على القصر تعثّر بجثّة مطعونة في صالة العرش : كانت تلك جثة ابن كماشة ، قتله السلطان ، الذي اكتشف خيانته بيديه» . المخطوط القرمزيّ ، ص٥٠٢ .

المسيحيّة الذين كانوا يُميّزون في الحال لإفراطهم في الإخلاص والتفاني»[1] .

٣. التنكيل بعالمة غرناطة:

بإزاء المجاهد والكاردينال وما آل إليه أمرهما ، نضع العَالِمَة والمُحقّق اللاهوتيّ . يتعلّق الأمر هذه المرّة بـ«سليمة بنت جعفر» حفيدة أبي جعفر الورّاق الغرناطيّ المتولّه بالكتب . كانت طفلة حينما سيطر القشتاليّون على غرناطة ، وتشرّبت عشق الكتب من جدّها ، وأخفت كثيرًا منها بعد وفاته ، فجعلت من غرفتها في البيت مكتبة لها . كان أبو جعفر يريد لحفيدته أن تكون «مثل نساء قرطبة العالِمات» . وقد شهدت في طفولتها محرقة الكتب في ساحة باب الرملة ، وعلمت بأنّ جدّها تمكّن من إخفاء الثمينة منها بعيدًا عن الأنظار ، وانتهت أنفس المخطوطات الطبّيّة إليها ، فمضت ليل نهار في استظهارها . جعلت سليمة من غرفتها مخبرًا لتجريب إنتاج الدواء ، ومضت في شفاء الأجساد العليلة ، وأصبحت «حكيمة» لغرناطة . مرّ أكثر من ربع قرن على

---

(١) الأندلس وعام ١٤٩٢ : سبل التذكّر ، ماريا روزا مينوكال ، انظر «الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس» ، ص ٧١٠ ، ولم يدّخر السرد في تقديم صور تخيّليّة لكولومبس قبل أن يعهد إليه الملك القشتاليّ بالمهمّة البحريّة ، فقد جاء على لسان محمّد الوزّان وهو يروي لابنه الحسن ، حينما أخذ رهينة إلى مدينة «سانتفيه» مع أعيان غرناطة عشية تسليم المدينة للقشتاليّين ، في رواية «ليون الإفريقيّ» لأمين معلوف الآتي : «وفي أثناء إحدى الجولات أُطلع أبي عند باب حانةٍ على بحّار جَنَويّ كان حديث الناس وسلواهم في جميع أنحاء «سانتافيه» ، وكانوا يسمّونه «كريستوبل كولون» ، وكان يزعم أنّه يرغب في تجهيز بعض المراكب السريعة لبلوغ الهند من جهة الغرب ، نظرًا لأنّ الأرض كرويّة ، ولم يكن يخفي رجاءه في الحصول على جزء من كنوز الحمراء للقيام بهذه الحملة» ، ص ٦٦ وانظر صورة سرديّة مشابهة أخرى له ، بما فيها الإشارة إلى يهوديّته ، في رواية «المخطوط القرمزيّ» ص ٤٥١ ، و٤٥٥ ، و٤٥٨ .

حملات الاستئصال الأولى التي مارسها القشتاليّون ، فانتهى الأمر بأن اتّهمت العالمة بالسحر .

سيقتْ حفيدة الورّاق إلى محاكم التفتيش . جرى معها تحقيق مطوّل قاده أحد قضاة اللاهوت ، واثنان من المحقّقين الذين غزاهم التفسير الضيّق للكاثوليكيّة ، فأدخلوا العالمة في تضاعيفه عنوة ، لا ليتأكّدوا من إثمها ، إنّما ليثبتوا صحّة فرضيّات اللاهوت الكنسيّ . وجاء في الاتّهام الآتي : «إنّه في عام سبعة وعشرين وخمسمئة وألف من ميلاد السيد المسيح ، وفي يوم الخامس عشر من شهر مايو ، وبحضورنا نحن أنطونيو أجابيدا القاضي بديوان التحقيق وكلّ من آلونسو ماديرا وميجيل أجيلار المحقّقين في الديوان ، بدأ التحقيق فيما شاع ونُمي إلى علمنا من أنّ جلوريا ألفاريز ، واسمها القديم سليمة بنت جعفر ، تمارس السحر الأسود ، وتقتني في بيتها ما يدعو إلى الشبهة من بذور ، ونباتات ، وتراكيب تستخدمها في إيذاء الناس . . ولقد اقترفت بممارساتها تلك ما يهدّد الكنيسة الكاثوليكيّة وأمن الدولة[1] .

أصبحت شافية الأجساد متّهمة بإفسادها ، فشكّلت خطرًا على الكنيسة والدولة . أظهر التحقيق الأوليّ الذي جرى تحت القسم على «الأناجيل الأربعة» بأنّ سليمة أصبحت جلوريا ألفاريز ، وغيّر اسم والدتها من «أمّ حسن» إلى ماريّا بلانكا ، وعمّد زوجها سعد المالقيّ باسم كارلوس مانويل ، أمّا ابنتها عائشة ، فأصبحت إسبيرانزا . دوهم بيتها ، واستولي على كتبها الطبّيّة وأدويتها ، ووجهت لها تهمة السحر . آل مصير عالمة غرناطة إلى أن تكون ساحرة .

كان زوجها سعد المالقيّ قد التحق بالجهاد منذ ست سنوات ، لكنّه عاد إلى البيت في ليلة لا ثانية لها منذ ثلاث سنين ، فحملتْ منه بعائشة . ركّب المحقّقون على هذه المعلومة العابرة تهمة السحر ، فحينما سئلت عن عمر ابنتها قالت ثلاث ، وحينما سئلت عن مدّة غياب زوجها ، قالت ست ، ثم استدركت

---

(١) ثلاثيّة غرناطة ، ص٢٢٨-٢٢٩ .

وأخبرتهم بأنه زارها مرّة واحدة قبل ثلاث سنوات ، فحملت منه بابنتها . لم تقل سليمة إن زوجها التحق بالمقاومة وأسر وأطلق سراحه ، إنّما قالت إنّه غادر لسوء تفاهم بينهما ؛ فعثر المحقّقون على ثغرة زمنيّة جرى تأويلها في سياق لاهوتيّ ، فكيف يتأتّى للمتّهمة أن تحمل قبل ثلاث سنوات بطفلة فيما مضى على غياب زوجها ست؟ جرى إهمال الاستدراك الذي شدّدت هي عليه . لا بدّ إذن أن يكون الشيطان قد أودع فيها ذلك الجنين في غياب الزوج .

ارتسم للشيطان موقع في مسار التحقيق ، فسئلت إن كانت تؤمن بوجوده ، فأفصحت عن عدم درايتها بموضوع لم تُشغل به من قبل ، ولمّا طُلب إليها تحديد الجواب ، قالت «لا أعتقد أنّ للشيطان وجودًا» ، فكلّ ما يحدث من مهالك له أسباب في الطبيعة . لاحظت سليمة بريقَ تشفٍّ في عيون المحقّقين ، فخطر لها أنّها قد تُتهم بنكران ما تقول به المسيحيّة في شأن إبليس ، فاستدركت وقالت : «نعم ، أعتقد أنّ الشيطان موجود» . علقتْ سليمة في منطقة الإنكار والإقرار . فسُئلتْ فيما إذا كانت تعبد الشيطان بديلاً للرّب ، فأنكرت بقوّة . رفع القاضي يده بورقة ، وطلب إليها التقرّب . حمل بيده الدليل الدامغ على جرمها بعبادة الشيطان . كانت ورقة متغضّنة عليها صورة حيوان يمكن أن يكون نعجة أو غزالاً . عثر عليها في غرفتها في أثناء التفتيش .

في الواقع كانت الصورة رسمًا يدويًا مبسّطًا للغزالة التي أهداها إليها سعد قبيل زواجهما ، وقد نفقت منذ زمن طويل ، ثم نُسي الرسم في غرفتها بين الكتب . قدّمت سليمة معلومة صحيحة للمحقّقين بخصوص رسم الغزالة التي أهديت لها في شبابها ، لكنّ المحقّق أصرّ على «أنّه التيس الذي تعاشرينه وتسرين في الليل إليه» . وأضاف مصرًا ، هو «التيس الذي صرفك عن زوجك وجعله يهجرك . إنّه الشيطان الذي تعملين في خدمته»[1] . صدمت العالمة بتهمة معاشرة تيس بناء على رسم مبهم في قصاصة ورق عتيقة . تعطّل

---

(١) ثلاثيّة غرناطة ، ص٢٣٤ .

التحقيق قليلاً ، وتداول المحقّقون فيما بينهم ، ثم قال أحدهم : «علينا أن نقبض على الطفلة ، فهي تحمل نطفة شيطان وروحه ، وكلام المتّهمة واضح لا لبس فيه . لقد رحل زوجها منذ سنوات ست ووضعت الطفلة منذ ثلاث سنين . إذن فالطفلة ثمرة الجماع بين المتّهمة والشيطان الذي جاءها على هيئة تيس»[1] .

بالإشارة إلى التيس تكون سليمة قد تلوّثت بالشيطان الذي يظهر في المرويّات الدينيّة ، وبخاصة اليهوديّة والمسيحيّة بهيئة تيس ، ربما يكون تيس «عزازيل» الذي سيكون موضوع تحليل موسّع في الفصل القادم عند الوقوف على رواية «عزازيل» ليوسف زيدان . قد وطئها التيس إذن في غياب زوجها ، فلوّث جسدها بأكثر ضروب الشرّ خطرا . لا يقبل جسد مدنّس من تيس شيطاني في مدينة الله .

نشب خلاف لاهوتيّ ، قال القاضي أجابيدا إنّ الشيطان روح وليس جسدًا ، وهو غير قادر على إنتاج بذرة واحدة من بذور الحياة ، فردّ المحقّق ماديرا بأنّه قد ثبت أنّ الشيطان يجول في الأرض ، ويقطعها من أقصاها إلى أقصاها لجمع البذور ، ومن بينها منيّ الإنسان لينتج ما يريده من ثمار ، فطبقًا لقول القديس أوغسطين ، جرى التحقّق من أنّ الشياطين تجمع منيّ الإنسان وتودعه في أجساد البشر ، واتفق شرّاح الإصحاح السابع من سفر الخروج على ذلك . ولحلّ الخلاف اللاهوتيّ توسّط أجيلار ، وهو محقّق مخضرم واسع المعرفة ، فأيّد القول بأنّ الشيطان روح ، فيما الطفل جسم حيّ ، ولا يملك الشيطان مهما حظي من قوّة خارقة أن يضفي الحياة على الأجساد التي يتلبّسها .

يمكن للشيطان أن يملأ الأرض بالأوبئة ، ويثير الزوابع ، ويدمّر حياة البشر ، لكنّه عاجز عن إنتاج نطفة واحدة . فسأل ماديرا «ألا تنسب إذن هذه الطفلة للشيطان؟» فجاء جواب القاضي أجابيدا بأنّ الطفلة تُنسب إلى رجل حمل الشيطان منيّه ، وربّما تكون من شيطان آخر ، «لأنّ الشياطين درجات ، فهنالك

---

(١) ثلاثيّة غرناطة ، ص٢٣٦ .

الأكثر نبلاً الذين يربؤون بأنفسهم عن مضاجعة النساء، فيجمعون المنيّ ضمن ما يجمعونه من بذور، ويعطونه للشياطين الأقلّ، التي تجامع النساء فتضع البذرة في المكان المناسب من المرأة»[1]. غلب اللاهوتيّون العالمة في سفسطة جداليّة داعمة لرغبتهم في الانتقام.

لم يتفق المحقّقون على كون الشيطان هو الأب المباشر لابنة سليمة، فنُسبت لرجل مجهول قام الشيطان بإيداع نطفه في رحمها، فإبليس الذي اتخذ هيئة تيس توراتي هو الوسيط وليس الفاعل، وترتّب على ذلك أنّه لا يجوز حرق سليمة على هذه التهمة. ولكنّ القاضي في نهاية التحقيق، ثبّت ثلاثًا من التهم الصريحة التي وردت في اعترافاتها: الإقرار بأنّ رسم التيس الشيطانيّ لها، والاعتراف بأنّها حملت الطفلة في غياب زوجها، وقولها بأنّها لا تعرف إن كان هنالك شيطان أم لا. علّق ماديرا المتحمّس بأنّ تهمة إنكار الشيطان وحدها كافية لإدانتها بالكفر، فعدم الإقرار بوجوده «هو إنكار لواحد من أسس العقيدة الكاثوليكيّة»[2]. ثبت على سليمة بنت جعفر الكفر، واتّفق على الإمعان بتعذيبها لأنّ الساحرات يخفين دائمًا أسرارًا لا تُعرف إلاّ بمزيد من التعذيب.

إلى تهمة الكفر أضيفت تهمة لم تخطر ببال؛ إذ سألها القاضي إن كانت تسري في الليل عبر المسافات على ظهر دابّة تطير، فكان جوابها «بأنّها لم تسمع أنّ بشرًا تمكّن من ذلك سوى محمّد نبيّ المسلمين». فطلب القاضي استزادة في التوضيح، فحكت له «عن دابّة مجنّحة حملت محمّدًا من مسجد في مكّة إلى مسجد سواه في القدس». سأل القاضي إن كان ذلك قد حدث فعلاً، فأحسّت سليمة بخطر الإقرار بالأعجوبة المحمّديّة، فراوغت وقالت: «لقد تعمّدتُ، وصرتُ نصرانيّة». تضخّمت هذه النقطة الصغيرة، فلم تبق تهمة الارتداد والمروق تقتصر على تعامل المتّهمة مع الشيطان، إنّما امتدّت إلى الشكّ

---

(١) ثلاثيّة غرناطة، ص٢٣٨.

(٢) م.ن، ص ٢٣٩.

في عقيدتها المسيحيّة ، إذ «يبدو أنّها رغم التعميد لم تتخلَّ عن دينها المحمّديّ ، وفي هذه الحالة يكون تعاملها مع الشيطان مقصوداً للإضرار بالكنيسة الكاثوليكيّة»[1] . اتُّفق على تعذيبها حرقًا بالنار ، فسيقت إلى ساحة «باب الرملة» وسط الجموع لتنفيذ الحكم . خلال الطريق كانت قد قرّرت ألاّ تذلّ نفسها بالصراخ والتضرّع ، فلن تضيف إلى المهانة مهانة أخرى ؛ لأنّ «العقل في الإنسان زينة ، والكبر في النفس جلال . بإمكانها أن تمشي الآن كإنسان يملك روحه ، وإن كان يمشي إلى نار المحرقة»[2] .

جوار المحرقة تلي أمام الحشد قرار القضاة : «لقد أردنا التأكّد من التهم الموجّهة إليك ، والتحقّق من صحتها أو بطلانها ، وإذا ما كنت تمشين في النور أو الظلام ، فاستدعيناك للتحقيق ، وجعلناك تقسمين أمامنا ، وسألنا الشهود ، والتزمنا بكافّة القواعد التي تمليها علينا قوانين الكنيسة . ورغبة منّا في تحقيق القدر الأمثل من العدالة ، فقد اجتمع مجلس موقّر من علماء اللاهوت والمتبحّرين فيه ، وبعد أن قمنا بفحص ومناقشة كافّة أركان القضيّة ، وكلّ ما أدليت به في التحقيقات ، توصّلنا إلى أنّك أنت المدعوّة جلوريا ألفاريز ، التي كان اسمك قبل التعميد سليمة بنت جعفر متّهمة بالكفر ، لأنّك كنت أداة للشيطان وخادمة له تحتفظين بالبذور التي يجمعها ، وتعدّين المركّبات الشيطانيّة التي تؤذي البشر والدواب . . وكذلك ثبت ارتدادك عن الكنيسة التي احتضنتك وأرادت الخلاص لروحك ، واتّضح أنّك رغم التعميد ما زلت مبقية على دينك المحمّديّ وولائك لنبيّ المسلمين . . ولكي يَعتبر كلّ ذي عقل ونفس سويّة ، وينأى العباد عن طريق الكفر ، ولكي يعرف الكافّة أنّ المروق لا يمكن أن يمرّ من دون عقاب ، فإنّني أعلن أنا القاضي أنطونيو أجابيدا نيابة عن الكنيسة ، وأنا جالس هنا وأمامي الأناجيل الأربعة ، أعلن حكمي وليس نصب عيني

---

(١) ثلاثيّة غرناطة ، ص ٢٤٢ .

(٢) م .ن ، ص ٢٤٣ .

سوى الربّ وشرف العقيدة ومجدها : حكمنا عليك وأنت واقفة أمامنا هنا في ميدان باب الرملة ، أنّك كافرة لا توبة لها ، عقابها الموت حرقًا»[1] . أحرقت سليمة في المكان الذي أحرقت فيه كتب جدّها .

٤. الخصوم وسياسات الاجتثاث:

ينتمي حامد الثغريّ وسليمة بنت جعفر إلى حقبة تاريخيّة أولى جرى تنصيرها بالقوّة ، فأصبح الأوّل «جونزاليز فرناندو زغْري» وأصبحت الثانية «جلوريا ألفاريز» . أمّا جيل الأحفاد فحمل منذ البدء أسماء أعجمية ، لكنّه كتم هُويّته الثقافيّة وبخاصة الدينيّة . وقع انفصال واتّصال في وقت واحد ، فبالتسمية اتّصل ظاهريًا بالتحوّلات التي فرضتها محاكم التفتيش ، وبالإيمان مضى في التمسك بالهُويّة . لكنّ الديوان لم يكن غافلاً عن ذلك ، فكان يجري إعادة تأهيل دوريّة للمورسكيّين (معناها المسلمون الصغار ، ويقصد بها على سبيل الانتقاص من بقي من المسلمين بعد سقوط غرناطة ، وتنصّروا بالقوّة) بين وقت وآخر ، ينكّل بمن يشكّ به ، ويضع الآخرين تحت المراقبة ، وينفي من يراه خطرًا مباشرًا .

اختزل المسلمون إلى كفرة لكونهم غير نصارى ، وطبقًا للتحيّز الدينيّ والتفسير اللاهوتيّ المغلق ينبغي طمس الضلال أينما كان ، ودفع الناس بالقوّة إلى الهداية . لا بدّ من انتشالهم من منطقة الجهل ، ووضعهم تحت نور المعرفة ، وذلك هو دور المبشّرين ، وقد رافق حروب الاسترداد الإسبانيّة ، ومثّل السياسات التي تبنّتها الإمبراطوريّة في تعاملها مع المختلفين عن الكاثوليكيّة . ولبيان عشوائيّة السلوك الكنسيّ داخل السرد وخارجه ، يحسن متابعة عمليّات المحو المنهجيّ التي مارسها المبشّرون والوعاظ في كلّ مكان بسطت فيه الإمبراطوريّة الإسبانيّة نفوذها . فقد شمل ذلك سائر العرب والمسلمين ، واستغرق أكثر من

---

(١) ثلاثيّة غرناطة ، ص ٢٤٤-٢٤٥ .

قرن، جرى خلاله تحويل الغالبيّة العظمى إلى المسيحيّة، ثم نفي إلى شمال إفريقيّة عدد كبير منهم، اختلف في تقديره بين ثلاثمئة ألف وثلاثة ملايين[1].

كانت عمليّات المحو الثقافيّ سياسة معلنة في مرحلة ما قبل الوحدة بين قشتالة وأراجون، ثم كشفت عن نفسها بقوّة لا سبيل إلى ردّها في ظلّ الإمبراطوريّة الإسبانيّة، وبقيامها على فرضيّات اللاهوت القائلة بصلاحية المعتقد الكاثوليكيّ للعالم أجمع، فقد أبيح للمبشّرين والمحقّقين إتباع العنف في تنفيذ برنامج التنصير الإجباريّ حيثما بسطت الإمبراطوريّة سلطانها. كان المورسكيّون خلال القرن السادس عشر موضوعًا داخليًا مباشرًا للتنصير الإجباريّ، وقد غطّت «ثلاثيّة غرناطة» هذا الجانب، فتكشّفت سياسات الاجتثاث مدّة تزيد على قرن، وهي قائمة على مصادر تاريخيّة موثوقة شكّلت الخلفيّة الداعمة لعالم السرد في الرواية.

على أنّ الصورة لا تكتمل ويتّضح مغزاها في دعم البنية الدلاليّة للرواية، إلاّ بكشف المظهر الخارجيّ لعمليّات المحو الثقافيّ في مكان آخر، جرى بالتزامن مع ما كان يجري في الأندلس، وهو أمر استأثر باهتمام «تودوروف» في كتابه «فتح أمريكا ومسألة الآخر»[2]. ففي الوقت الذي كان يجري فيه اجتثاث الوجود الإسلاميّ والعربيّ في الأندلس، كانت الإمبراطوريّة تمارس عنفًا مناظرًا في مكان آخر. في عام ١٥١٤ صدرت الوثيقة المعروفة بـ Requerimiento وهي عبارة عن خطاب موجّه إلى سكان البلاد المفتوحة في «العالم الجديد»، وجلّهم من الهنود الحمر، صاغها الحقوقيّ بالاثيوس روبيوس، وتكشف بالنيابة عن كيفيّة اجتثاث المسلمين من إسبانيا، إذ جرى اختزال الهنود الحمر إلى عِرق أدنى، ودياناتهم إلى عقيدة أقلّ شأنًا. وكان الخطاب يُقرأ على الهنود، ويطلب إليهم الأخذ بكل محتوياته. أمّا المضمون العامّ للخطاب، فهو يبتدئ بإيراد

---

(١) انظر «الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس، ص١٣٠وص ٣٥١.

(٢) تودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر: ترجمة بشير السباعي، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٢.

تاريخ موجَز للبشريّة ، تتمثّل ذروته في ظهور يسوع المسيح ، الذي يجري اعتباره «رئيس الجنس البشريّ» ، ونوعًا من «عاهل أسمى ، يخضع لسلطانه الكون كلّه» . وبمجرَّد تأكيد نقطة الانطلاق هذه ، فإن الأمور تتتابع على وفق الرؤية اللاهوتيّة للتاريخ . إذ نقل يسوع سلطته إلى القدّيس بطرس ، ونقلها هذا إلى البابوات الذين خلفوه ، وقام أحد البابوات الأخيرين بمنح «القارّة الأمريكيّة» للإسبان .

بعد عرض مسهَب للأسباب القانونيّة التي تقف وراء السيطرة الإسبانيّة على بلاد الهنود ، لا يبقى إلاّ التأكيد على موضوع مهمّ ، وهو : أن يكون الهنود على عِلم بالموقف ، فمن المحتمَل أنّهم يجهلون الهدايا المتعاقبة التي يتبادلها البابوات والأباطرة ، وهو ما يتمّ إيضاحه من خلال تلاوة تلك الوثيقة بحضور أحد ضباط الملك ، وإذا ما ظهر أنّ الهنود اقتنعوا إثر هذه التلاوة بكلّ ما تتضمَّنه ، فلن يكون للمرء الحقّ في أخذهم عبيدًا . وإذا لم يقبلوا التفسير الخاصّ لتاريخهم حسبما ورد في تلك الوثيقة ، فإنّهم سوف يلقون عقابًا قاسيًا .

تتضمّن الوثيقة الأسلوب الذي سيُتَّبَع في حالة رفض مضمونها ، «فإن لم تفعلوا ذلك ، أو إذا ماطلتم عن سوء نيّة في اتخاذ القرار ، فإنّني أشهد لكم ، أنّني بعون الربّ سوف أغزوكم غزوًا قويًا ، وسوف أحاربكم من جميع الجهات ، وبجميع ما في وُسعي من أشكال ، وسوف أُخضعكم لنِيْر وطاعة الكنيسة وصاحبَي السمو ، وسوف آخذكم أنتم ونساءكم وأطفالكم ، وسوف أختزلكم إلى مرتبة العبوديّة ، وعبيدًا سوف أبيعكم ، وسوف أتصرَّف فيكم بحسب أوامر صاحبَي السمو ، وسوف آخذ كلّ ثرواتكم ، وأُنزل بكم كلّ الأذى وكلّ الضرر الذي بوسعي ، على نحو ما يليق بالأتباع الذين لا يطيعون سيّدهم ، ولا يريدون لقاءه ويقاومونه ويعارضونه»[1] .

---

(١) فتح أمريكا ومسألة الآخر ، ص ١٥٨ وكافّة النصوص التي ذكرت وسوف تُذكر في سياق التحليل أخذت من كتاب تودروف ، فاقتضى التنويه .

تحفّظ أهل «تشيلي» على ما ورد في Requerimiento ، والغالب أنّ ذلك حصل بسبب عدم فَهم اللغة التي كُتبت بها ؛ لأنّ الإمكانات التراسليّة بين الفاتحين والأهالي ما زالت محدودة للغاية . فلا يفهم هذا لغة ذاك ، والعكس صحيح . وما أن أبدَوا نوعًا من عدم المبالاة بما نصّت عليه الوثيقة ، حتّى طبّق عليهم أحد الفاتحين نَصّ التحذير الوارد فيها . إذ أرسل بشرى إلى الملك الإسبانيّ ، بأنّه عاقبهم وظفر بهم وأصدر أوامره «بقطْع أيدي وأنوف مئتين منهم عقابًا على عصيانهم» . كانت طقوس تلاوة الوثيقة تتمّ وسط جَهل تامّ بمقاصدها ، وبلا مترجمين بحيث لا يحصل فَهم لمضمونها . وأحيانًا كان الإسبان يحتجزون الأهالي بانتظار وصول أحد الأساقفة من إسبانيا لشرح المضمون اللاهوتيّ للوثيقة . وكان ذلك يستغرق شهورا طويلة ، وربما سنوات .

أصيب «الفكر الإنسانيّ» في إسبانيا بالعمى والخضوع لآليّة الإقصاء والاختزال التي كان يعبَّر عنها داخل إسبانيا وخارجها علنًا ، ودون أيّ تردّد ، كما ذكر تودروف ، . فهذا هو «بيتوريا» الحقوقيّ واللاهوتيّ والأستاذ بجامعة سالامانكا ، و«أحد قِمم النزعة الإنسانيّة الإسبانيّة في القرن السادس عشر»يصف الهنود بالصورة الآتية : «على الرغم من أنّ هؤلاء البرابِرة غير مجانين تمامًا ، إلاّ أنّهم غير بعيدين عن الجنون . . . إنّهم غير قادرين ، وعادوا غير قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم ، شأنهم في ذلك شأن المجانين أو حتى البهائم المتوحّشة ، والحيوانات . وذلك بالنظر إلى أنّ غذاءهم ليس مستساغًا بدرجة أكثر من غذاء البهائم المتوحّشة ، ويصعب أن يكون خيرًا منه» ، وأنّ غباءهم «أكبر بكثير من غباء الأطفال وغباء مجانين البلدان الأخرى» ، فالتفاوت يقوم على اعتبار الآخر دون الذات ، في مرتبة أحطّ .

٥. جنس ينقصه الاكتمال البشريّ:

تصوّر الأدبيّات الإسبانيّة طوال القرن السادس عشر الهنود على أنّهم بشر غير مكتملين ، وذلك يناظر صورة المسلمين واليهود ، ومن ذلك ما كتبه أحد

الآباء الدومنيكان وهو «توماس أورتيث» في تقرير مرفوع إلى مجلس جزر الهند الغربيّة، واصفًا الهنود بأنّهم «لواطيّون أكثر من أيّة أمّة أخرى. وليس عندهم عدل. وكلّهم عرايا وهم لا يحترمون لا الحبّ ولا العذريّة. وهم أغبياء وسفهاء. وهم لا يحترمون الحقيقة إلاّ عندما تعود عليهم بفائدة؛ وهم متقلّبون ولا يعرفون ما هو الاحتياط. وهم ناكرون للجميل جدًا ومحبّون لكلّ ما هو طريف مستحدَث... وهم شرسون ويجدون مسرّة في المبالغة في عيوبهم، ولا توجد عندهم أيّة طاعة، ولا أيّة مراعاة من جانب الصغار للكبار، ولا من جانب الأبناء للآباء. وهم غير قادرين على تلقّي الدروس. وليس لأشكال العقاب من تأثير عليهم.. وهم يأكلون القمل والعناكب والديدان، دون طهيها، وحيثما وجدوها. ولا يمارسون أيًا من الفنون، ولا أيًا من الصنائع البشريّة.. كما يمكنني التأكيد على أنّ الربّ لم يخلق قطّ جنسًا يفوقهم امتلاء بالرذائل والخِصال الحيوانيّة، مجرّدًا من أيّ مزيج يجمع بين الصلاح والثقافة. إنّ الهنود أكثر غباء من الحمير، ولا يريدون التحسُّن في أيّ شيء».

ومن المفيد الوقوف على تصوّر «العلاّمة والفيلسوف سيبولبيدا» الذي رتّب التفاوُت بين البشر حسب حالة طبيعيّة للمجتمع البشريّ، لأنّ التفاوُت يقوم على مبدأ واحد: سيادة الكمال على النقص، والقوّة على الضعف، والفضيلة السامية على الرذيلة، واستنادًا إلى هذا المبدأ يصدر حُكم القيمة الآتي: في التبصُّر كما في الحنكة، وفي الفضيلة كما في الإنسانيّة يعتبر هؤلاء البرابرة أدنى مرتبة من الإسبان بالدرجة التي يعتبر بها الصغار أدنى من الكبار، والنساء أدنى من الرجال. فبينهم وبين الإسبان قدر من الاختلاف كذلك الذي بين الناس الذين يتميّزون بالوحشيّة وبالقسوة، والناس الذين يتميّزون برأفة بالغة، بين الناس الجامحين بدرجة هائلة والناس المعتدلين الكيِّسين؛ بل إنّي لأجرؤ على القول إنّ بينهم قدرًا من الاختلاف كذلك الذي بين القرود والبشر».

استمدّ هذا الحكم شرعيّته الأخلاقيّة من القدّيس أوغسطين صاحب المبدأ

القائل : إنّ خسارة روح واحدة تموت دون تعميد لتتجاوز في جسامتها موت عدد لا حصر له من الضحايا ، حتى ولو كانوا أبرياء . فالإنسان طِبقًا لهذا التصوّر خاضع لقيمة مطلقة هي التعميد ، أي الدلالة على أن يكون مسيحيًا ، وهذه القيمة تفوق بكثير أهمّيّة قيمة سامية أخرى هي الحياة نفسها ، من أجل أن تأخذ القيمة المطلقة معناها التجريديّ : فإنّ خلاص واحد يسوّغ موت الآلاف . وهذه النظرة إلى «الآخر» تقصيه من انتمائه الإنسانيّ ، فتُصبح حياته لا معنى لها . عدّ الجنس الهنديّ عالمًا سديميًا نُظر إليه انطلاقًا من مرجعيّة دينيّة-ثقافيّة محدّدة ، أُسقطَت عليه تصوّرات نمطيّة مسبّقة ، فأُنتج الهنديّ طِبقًا لتلك التصوّرات التي عبّرت عن نفسها بأشكال كثيرة : مدوّنات تاريخيّة أو مذكرات أو وثائق رسميّة ، وكثير منها يقوم على التجربة المباشرة والمعاينة الواقعيّة .

أظهرُ النماذج التي تُذكر في هذا المضمار هو «دوران» أحد الآباء الدومنيكان ، وقد أمضى سحابة عمره في المكسيك ، ويعدّ كتابه «تاريخ الهند الغربيّة لإسبانيا الجديدة وجزر البرّ الرئيسيّ» وثيقة شديدة الأهمّيّة في الثقافة الهنديّة التقليديّة ، وغايته هي «تهجين الثقافات» ، وهو تهجين قائم على المحو الكامل وليس التفاعل ، وذلك ما كان يحدث في الأندلس أبان تلك الحقبة التي بدأت تبتكر فيها إسبانيا هويتها الإمبرطورية الكاثوليكية . الغاية الكبرى التي أراد دوران تحقيقها هي تحويل الهنود إلى المسيحيّة ، كما أراد سلفه سيسنيرو في تحويل المسلمين إلى النصرانية ، وقد رأى أنّ عملاً جليلاً مثل هذا يصعب النهوض به ، «إلا عبر معرفة أفضل بدينهم القديم» . ارتبط هذان الهدفان المتداخلان في ذهن دوران ، كما رأى تودوروف بالصورة الآتية : لفَرض الدين المسيحيّ لا بدّ من استئصال كلّ أثر للدين الوثنيّ ، وللنجاح في القضاء على الوثنيّة لا بدّ أوّلاً من التعرّف عليها بشكل جيد ، ذلك «أنّ الهنود لن يجدوا الربّ ما لم يجرِ استئصال جذور الدين القديم وكلّ أثر له» .

يصعب القيام بهذه المهمّة الهادفة إلى محو الذاكرة الدينيّة الهنديّة ، «ما لم نأخذ بالحسبان أوّلاً خصائص الدين الذي عاشوا في ظلّه» ، بيد أنّه ما أن تتمّ

معرفة ذلك الدين ، حتّى يجب الإجهاز عليه ، فالتحوّل إلى المسيحيّة يجب أن يكون تامًا ، إذ يجب ألاّ يفلت منه أيّ فرد ، أيّ جزء من الفرد ، أيّة ممارسة مهما بدت تافهة ، «يكفي أن يوجد في القرية رجل واحد حتى يقع ضرر جسيم» . بقاء أيّة شعيرة لها صلة بالتصوّرات الدينيّة القديمة ، سيلحق ، طبقا لدوران ، أبلغ الضرر بالمهمّة الجديدة ، «لأنّها شكل مراوغ من أشكال الوثنيّة» . ولا يقتصر الأمر على ملاحظة التجلّيات الظاهرة للديانات الهنديّة في سلوك الأفراد ، إنّما لا بدّ من اقتحام البطانة الداخليّة لأفكارهم ، حتى تلك الأكثر سرّيّة ، «يجب سؤالهم في الاعتراف عمّا يحلمون به ، فمن الممكن أن توجد في كلّ ذلك ذكريات للتقاليد القديمة» .

يخشى دوران أنّه إذا فترت المراقبة ، وهان العقاب ، فإنّ الهنود سرعان ما يطوّرون عقائد مزدوجة المنابع ، فيدمجونها في تركيب ثالث جديد ، وهذا يعني عنده إدخال ممارساتهم الضالّة في صُلب الممارسات الدينيّة المسيحيّة ، التي لا محال ستقوم البنية الثقافيّة الموروثة بتكييفها لصالح الديانات الهنديّة ، من أجل إقصاء أيّة إمكانيّة تهدف إلى الدمج . حذّر دوران المبشّرين من «التشويش الذي قد يوجد بين أعيادنا وأعيادهم ، فالهنود تحت ستار إحياء أعياد الهنا وأعياد القدّيسين ، يُدخِلون ويحيون أعياد أوثانهم عندما تقع هذه وتلك في يوم واحد ، وهم يُدخِلون شعائرهم القديمة في طقوسنا . فإذا ما قام الهنود في عيد مسيحيّ معيّن بالرقص بطريقة معيّنة ، فخُذوا حذركم ، فهذه طريقة لعبادة آلهتهم تحت سمع القساوسة الأسبان وبصرهم ، وإذا ما جرى دمج أغنية معيّنة في قُدّاس للموتى ، فإنّ ما يجري الاحتفال به هو الشياطين ، وإذا ما جرى تقديم الزهور والسنابل بمناسبة ولادة سيّدتنا ، فإنّ ذلك لأنّه عبر هذه المناسبة يجري التوجُّه إلى ربّة وثنيّة قديمة» . ويتساءل دوران عمّا إذا لم يكن صحيحًا أنّ أولئك الذين يذهبون إلى القدّاس في كاتدرائيّة مكسيكو إنّما يفعلون ذلك في الواقع كي يتسنّى لهم هناك عبادة الآلهة القديمة ، لأنّه جرى استخدام تماثيلها الحجريّة في بناء المعبد المسيحيّ ، فأعمدة الكاتدرائيّة تستند في ذلك إلى ثعابين مزيّنة

بالريش؟ . الأخذ بما حذّر منه دوران ، فيما يخصّ «كاتدرائيّة مكسيكو» على سبيل المِثال ، أفضى إلى تدميرها ، لأنّ أحجار بنيانها كانت في الأصل تماثيل وثنيّة ، وجرى ذلك لكثير من المساجد في الأندلس .

مارست لهجة الشّك والانتقاص حضورًا مكثّفًا في خطاب دوران ، وجعلت مهمّته شبه مستحيلة ، لأنّ «الآخر» ظهر فيها متواطئًا مخادعًا ، لا يطمئنّ أبدًا إلى إيمانه ، كما هو الأمر بالنسبة للمورسكيّين في الأندلس . حضور التقاليد الدينيّة الهنديّة في ثنايا السلوك اليوميّ للهنود سبّب إزعاجًا كبيرًا لدوران ، «الأباطيل والوثنيّة ماثلة في كلّ شيء : في مواسم بَذر البذور ، وفي مواسم الحصاد ، وفي تشوين الحبوب ، بل وفي حَرث الأرض ، وفي بناء المنازل ، في السهر إلى جانب الموتى والجنازات ، وفي حالات الزواج ، وفي حالات الموت . إنّني أودّ أن أرى اختفاء وسقوط العادات القديمة كلّها في هوّة النسيان» . لا يختلف دوران كثيرًا عن سيسنيرو ، إنّهما ينبشان عن الشكوك في أرض متداخلة التضاريس في ثقافاتها وعقائدها . فما وقع على يديْ الأول في بلاد الهنود كناية عمّا وقع على يديْ الثاني في الأندلس .

تضمّن خطاب دوران ظاهرة تحاول الاحتجاب والمواربة ، إلاّ أنّها سرعان ما تنفجر ، فتسبّب إزعاجًا بالغًا له . إنّها ظاهرة التماثُل في البنية العميقة للديانات الهنديّة من جانب ، والمسيحيّة من جانب آخر . وهذا التماثُل سيثير قلقه ، فيلجأ إلى شتّى ضروب التعسّف في التأويل ، دون أن يفلح في استخلاص سبب مقنع ، لأنّه يجهل نُظُم القرابة الدينيّة ، لأنّه يصدر عن رؤية تقول إنّ المسيحيّة هي الدين البشريّ الأكمل ، فإذا وجدت «ضلالات» تقترب من بعض ممارساتها ، فهي مأخوذة عنها ، وقد مسخت لأهداف تتّصل بالإساءة إلى ذلك الدين . ولأنّ دوران لا يؤمن إلاّ بالتفاوُت الذي يفترض أنّه بداهة قائمة ، فإنّه يسعى إلى تقويض الظواهر الدينيّة الهنديّة ، فبذلك القضاء يمكن أن يلحق الهنديّ بالإسبانيّ دينيًا وأخلاقيًا . وعلى هذا فوجه التماثُل بين الديانات الهنديّة والديانة المسيحيّة سيكون مثار قلق ، لأنّه يطّرِد في كلّ شيء : في

تقاليد العقاب، والانتماء القبَليّ، والعائليّ، والتقسيم الإداريّ، والملابِس، والرقص، والإنتاج الأدبيّ، والألعاب.

يفضح التماثُل بين العناصر المكوّنة لتلك الديانات والمسيحيّة حيرة دوران الكاملة، لكنّه لم يقِرّ بأنّ الديانات تطوّر شعائر متماثلة، لأنّ المسيحيّة وحدها عنده ذخيرة الشعائر المشعّة على العالَم. ولتخطّي هذه الحبسة، لجأ إلى إلحاق كلّ شيء بأصله «المسيحيّ»، باحثًا عن الكيفيّة التي انفصل بها عن ذلك الأصل. من ذلك تخريجاته لنماذج تؤكّد التطابق في الشعائر، قال عن الهنود: «كانت لديهم دائمًا أسرارهم المقدّسة الخاصّة، وعبادة ربّانيّة تتطابق في كثير من النواحي مع ديانتنا». ومِثال ذلك المماثلات المشترَكة في عيد الفصح والجمعة الحزينة وعيد الميلاد والسلام الملائكيّ والتطهُّر والاعتراف. ثم تعرَّض لكشف أوجُه الشَّبَه: فالوضوء الأزتيكيّ كالتعميد، «لقد اعتبرنا الماء مطهِّرًا من الإثم، وفي ذلك لم يَضِلّ الهنود عن الطريق، لأنّ الله وضع سِرّ التعميد في ماهيّة الماء، الذي نطهِّر به الخطيئة الأصليّة». ثم اقترب إلى غايته التي تقوم على تأويل غاية في التعسُّف، «لقد قاموا بإجلال الأب، والابن، والروح القدس، وسمُّوهم «توتا، وتوبيلتزين، ويولوميتل». وهذه الكلمات تعني: أبانا، وابننا، وقلب الاثنين، مع الاحترام كلّ على حدة، والثلاثة كوحدة. ونرى هنا أنّ هؤلاء الناس كانوا يعرفون شيئًا ما عن الثالوث».

أوقد هذا الاكتشاف في نفس دوران فتيلَ القلَق الديني، ذلك أنّه إذا ثبت التماثُل بين ديانات الهنود والديانة المسيحيّة، فإنّ عمليّة «تنصير» الهنود تصبح باطلة، لأنّ التبائن بين الديانتين لا وجود له. وكلّ المقوّمات التي نهض عليها أمر الفتح منذ كولومبوس كغطاء دينيّ لإلحاق هذه الأرض بالقارّة الأُم، وتطهير الوثنيّين من خطاياهم، ستكون أيضًا باطلة. ولمّا كان دوران نفسه أوصى محاكم التفتيش بحرمان أولئك المبشّرين الذين قام الدليل لديهم على التماثُل بين الديانتين– قبل أن يتوصَّل هو بنفسه إلى ذلك– فإنّ وصيّته ستأخذ بخناقه، وتكون شاهد إثبات عليه، لأنّه انتهى إلى نفس النتيجة التي حذَّر الآخرين من الوصول إليها.

٦. نقص في براهين اللاهوت: الهنود الحمر قبيلة يهوديّة شاردة:

من أجل حَلّ هذا التناقُض بين تصوّراته والواقع الموضوعيّ الذي يقوِّض أسُسها، مضى دوران في شبكته اللاهوتيّة المتعسِّفة بطريقة دوغمائيّة، ليثبت صحّة التماثُل من جانب، ويحمي نفسه وفروضه ونتائجه من جانب آخر. فماذا فعل؟ وكيف اجتاز هذا الخانق الضيّق الذي دفعته إليه حقائق التماثُل؟ لجأ دوران شأن كلّ مؤوِّل إلى تغليب ظنِّه بقرائن، ولكنّ الخطر في حالته كمنَ في سهولة استخدام قرائنه، لإثبات أمر مناقِض للحالة التي يريد إثباتها. وبما أنّ ذلك التماثُل ثبت وجوده، فليس أمام دوران إلاّ تفسيره، فاختار تفسيرًا، ثم تخلّى عنه، وتبنّى آخر، وتخلّى عنه أيضًا، ثمّ انتهى إلى تركيب تفسير ثالث من التفسيرين الأوّلين.

أمّا الأوّل فمؤدّاه أن الأزتيكيّين لا بدّ وأنّهم تلقّوا تعليمًا دينيًا مسيحيًا قديمًا، سوّغ وجود التماثُل. وقدّم براهين تُثبت ذلك، «سألت الهنود عن دُعاتهم القدماء. لقد كانوا في الواقع من الكاثوليك. ولمّا وقفت على المعرفة التي كانت لدى الهنود عن مسرّات الراحة الأبديّة والحياة المقدّسة التي لا بدّ من عيشها على الأرض لنيل هذه الأشياء، انتابني العجب، على أنّ كلّ ذلك كان ممزوجًا بوثنيّتهم الدمويّة والبغيضة، التي طمست الخير. إنّني أذكر هذه الأمور لمجرّد أنّني أعتقد أنّه كان هنالك مبشّر في الواقع في هذه البلاد، ترك لهم هذه التعاليم».

وسيكون التخريج اللاهوتيّ جاهزًا حينما تبلغ الأمور أقصى تعقيد لها، فبما أنّ الهنود «هم أيضًا من مخلوقات الله العاقلة والقابلة للفوز بالخلاص، فإنّه ما كان يمكن له أن يتركهم دون مبشّر بالإنجيل». صفّى دوران جدالاته اللاهوتيّة، فانتهى إلى أنّ ذلك المبشّر هو القدّيس «توما». وما أن بلغ تأويله هذه المرحلة، حتّى أصيب بسُعار البحث عن الحقيقة في نسيج الأوهام. بلغه أنّ رسمًا للصليب نُقِش على سفوح أحد الجبال، إلاّ أنّ الهنود لا ينجحون في تحديد ذلك الجبل، الذي يمكن أن ينهض دليلاً على إثبات ما يرغب فيه دوران.

ووصل إلى سمعه أنّ هنوداً في إحدى القرى كان لديهم «كتاب مكتوب بحروف لم يكونوا يفهمونها» فسارع إليهم، ولكنّه خذل إذ وجد، حسب الأقاويل، أنّ الكتاب أُحرِق منذ سنوات خلت، فجزع لذلك، «لقد حزِنتُ لسماع ذلك، إذ كان من الممكن للكتاب أن يحسم تخميننا بأنّ ذلك ربّما كان الإنجيل المقدّس بالعبريّة».

اضطربت قناعات دوران وتموّجت وسط جملة من الفروض التي تفتقر إلى الأُسُس الصحيحة، فانتهى به الأمر إلى الشّك بالبراهين نفسها التي خلص إليها، فطوى هذا التفسير، إلاّ أنّ شكوكه قادته إلى فروض لا معقولة أخرى، ستشكّل عماد تفسيره الثاني للتماثُل، ومؤدّاه أنّ الشيطان لا بدّ زيّف روح المسيحيّة التي بلغت هذه البلاد، وضلّل الهنود، وأقنعهم بديانته «مزوّرًا العبادة الإلهيّة بشكل يؤدّي إلى إجلاله كالربّ، لأنّ كلّ شيء كان خليطًا من ألف معتقد باطل». ثم شرح ذلك، «الشيطان الرجيم قد أجبر الهنود على أداء طقوس الدين الكاثوليكيّ المسيحيّ بما يتماشى مع خدمته وعبادته هو، فتجري بذلك عبادته وخدمته».

طِبقًا لهذا التفسير قام الشيطان بدور المخادع الذي ما انفكّ يرحل إلى ما وراء المحيطات لتخريب براءة الهنود، وتزييف المعتقد الصحيح الذي أوصله إليهم القديس «توما»، إنه الشيطان ذاته الذي اتخذ هيئة تيس ليفجر بسيدة غاب عنها زوجها. ثم أكمل التفسير اللاهوتيّ الأجزاء الناقصة من التفسير الأوّل الذي طويَ أمره. فبما أنّ الشكوك قائمة حول وصول القدّيس «توما» إلى هذه البلاد، وأنّه لم تتمّ البرهنة على ذلك بأدلّة ماديّة، فلا بدّ من البرهنة على ذلك بأدلّة لاهوتيّة، فـ«الله لا يترك هؤلاء الناس دون مبشّر بالإنجيل»، إلاّ أنّ الشيطان قام بدور المضلّل والمزيّف، وعبث بالدين الذي وصل إلى بلاد الهنود بطريقة أو بأخرى، لأنّ إرادة الله تقول بذلك. وفي مرحلة ثالثة قام دوران بدمج التفسيرين مركّبًا منهما تفسيرًا ثالثًا، بعد أن عجز عن إثباتهما إلاّ بوصفهما جِدالاً لاهوتيًا. وحتى حينما خلص إلى هذه النتيجة، وقع ضحيّة لقصور

البراهين نفسها التي سوف يقدِّمها هذه المرة .

استند دوران إلى الفرضيّة الآتية : إنّ الأزتيك ما هُم إلاّ قبيلة شاردة من بني إسرائيل ، فهُم «من حيث طبيعتهم يهود ينتمون إلى الشعب العِبريّ ، وفي قول ذلك فإنّ المرء لا يجازف بارتكاب خطأ ، وذلك بالنظر إلى أنّ أساليبهم في المعيشة وطقوسهم وشعائرهم وخرافاتهم ونذورهم ومراوغاتهم قريبة جداً من تلك المميّزة لليهود ولا تختلف عنها في شيء»(١) . فشرع منذ هذه اللحظة ، بدراسة أمر الأزتيكيّين بوصفهم عشيرة يهوديّة ألقت بها الأقدار خلف المحيط الأطلسيّ . غاب الإنسان الهنديّ عن فروض دوران اللاهوتيّة ، فالتماثُل وتأويله اختزله إلى نمط غامض محاط من كلّ جانب بظواهر دينيّة ، وصلت إليه إمّا من مبشّرين أوائل طمستهم ظروف التاريخ ، أو أنّ الشيطان مارَس غوايته فمسخ الحقيقة الدينيّة إلى ضلالات ، أو أنّ تلك الضلالات بقايا من اليهوديّة ، وفي كلّ ذلك فإنّ نَسق التماثُل الذي بمقدار ما يوجِّه عمل دوران نحو الاقتراب إلى الحقيقة ، فإنّه يُبعِد الهنديّ عنه .

مارست الرغبة فعلها في أكثر التجلّيات تعسّفًا ، فبما أن للهنديّ بُعدًا روحيًا عميقًا ، فإنّ ذلك البُعد لا بدّ أن يكون دخيلاً عليه . ورد إليه بطُرُق خفيَّة من مصدره الحقيقيّ من مسيحيّة «القارّة الأُمّ» . لم يكن الهنديّ أهلاً للحفاظ على هذا الكنز الثمين ، فدونيّته طمست الأدلّة ، أو أنّه كان من الضعف بحيث قامت غواية الشيطان بتزييف الحقيقة . وبعجز البراهين عن كلّ هذا ، اختزل الهنديّ إلى فصيلة ضالّة من اليهود . أولئك المهمّشين في الفترة التي كان دوران يجري حفريّاته واستقصاءاته اللاهوتيّة في قارة أخرى .

أراد دوران تنقية الهنديّ من «رواسبه الروحيّة» ليتمكّن منه ، فيجعل منه صالحًا لنَشر مسيحيّة صافية . فإذا به يشتبك مع فروض لاهوتيّة-منطقيّة مستخلَصَة من نَسق ثقافيّ مختلف ، جعلته يُقرّ بالتماثُل ، ولكنّه لا يعترف بأنّه

(١) فتح أمريكا ومسألة الآخر ، ص ٢٢٢ .

خاصّ بالهنود الذين شأنهم شأن أيّ شعب آخر، يطوّرون نُظُمًا دينيّة لا تختلف في جوهرها الاعتباريّ عن الديانات الأخرى، بل توافقها في المرتكزات العامّة. وتلك الفروض أبعدت الهنديّ تمامًا عن الهدف الذي سعى دوران إلى تحقيقه، فالهنديّ عند دوران وفريق المؤرّخين والمبشّرين والفلاسفة والفاتحين الإسبان، لم يكن إلاّ عِرقًا طارئًا لا أمل في الارتقاء به إلى مستوى الإنسان. فإذا برز هذا التصوّر على حقيقته كما يلمس من خطاب الفاتحين، تصبح رسالتهم الأخلاقيّة المدّعاة في مهَبّ الريح. وبالمقابل لم يقتنع قطّ اللاهوتيّون بأنّ المورسكيّين (المسلمين الصغار) أصبحوا مؤهّلين لحمل الحقيقة المسيحيّة، فانتهى الأمر برمي مئات الألاف منهم في مطلع القرن السابع عشر، خلف البحر في شمال إفريقيّة.

لم يستأثر الهنديّ بمقام أفضل ممّا كان عليه في القرن السادس عشر، لقد جُرَّ إلى خارج المدى التاريخيّ والثقافيّ والروحيّ الذي طوّره عِبر آلاف السنين، وعايشه وتفاعل معه بوصفه نسقًا ثقافيًا خاصًا به. ثم تفاجأ من الفاتحين بتدمير ذلك النّسق، ووضع تحت غطاء مديونيّة أبديّة لنَسق مخالِف، فرض بالقوّة والعنف من أجل الوصول بالهنديّ إلى «جِنان الحرّيّة». وقد ظلّت الكنيسة إلى القرن التاسع عشر تبارِك أفواج العبيد القادمين إلى أوربّة من المستعمرات، في حفل دينيّ يُطلَق عليه بصورة مفارقة «عماد الحرّيّة»[1].

---

(١) روجيه غارودي، حِوار الحضارات، ترجمة عادل العوّا، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٨، ص٢٦٧.

الفصل الرابع

كتابة مقدّسة، وكتابة مدنّسة، وانشقاقات دينية

١. انشقاق مفهوم الكتابة:

أثارت رواية «عزازيل» ليوسف زيدان، منذ صفحاتها الأولى، قضيّة الكتابة وغايتها. يريد الله من الإنسان أن يكتب له وعنه، أمّا الكتابة لغيره، كائنًا ما كان موضوعها، فيدفع بها الشيطان. لا لقاء إذن بين ما يطلبه الله وما يغري به إبليس. تأسّس تناقض جوهريّ في فضاء السرد، وبانت هوّة لا تُردم، ومشكلة لا تُحلّ. يريد الله كتابة دينيّة مفعمة بطلب الغفران، ويريد الشيطان كتابة دنيويّة موضوعها تاريخ الإنسان. حصل الراهب المصريّ «هيبا» على لفائف جلديّة رقيقة من نواحي البحر الميّت ليدوّن عليها ابتهالاته ومناجاته وأشعاره التي يمجّد بها الله، راغبًا في جعل الرّب بؤرة للكتابة، لكنّ «عزازيل» أغراه بالكتابة عن حياته وتجاربه وشكوكه الدينيّة، فجعل ذاته هي المركز، وبذلك انحسرت الذات الإلهية عن فضاء السرد.

الكتابة عن الذات ممارسة مدنّسة بإزاء كتابة مقدّسة عن الله، فلكي ينفصل الإنسان عن الإيمان الغامض بالله، ينبغي عليه أن يخوض تجربة الإيمان التاريخيّ، فتقع قطيعة بين نوعين من الإيمان: اللاهوتيّ والتاريخيّ، ويترتّب على ذلك نوعان من الكتابة: المقدّسة والمدنّسة. أراد هيبا في تبتّله الإيمانيّ الأوّل أن يمضي بتلك التجربة الغامضة التي تعصف بها سجالات اللاهوت حول طبيعة يسوع، لكنّ عزازيل دفع به إلى ناحية أخرى حينما فتح له أفق احتمالات مغايرة، فحرّضه على كتابة دنيويّة خاصّة بالجسد وبالمرأة وبالمصير الفرديّ، فبدل أن يدوّن تضرّعات مبهمة يناجي بها ربّا لا هوية له، ينبغي عليه أن يتبصّر بشؤون نفسه وعصره، ويجعلهما موضوعا لكتابته. عزازيل هو منشّط الانتماء الدنيويّ في أعماق هيبا، فيما سائر الأساقفة والرهبان والقسوس، كانوا يغذّون فيه شعورًا دينيًا هشًا.

تختلف كتابةٌ تُكرّس مركزيّةَ الله الكلّيّة عن كتابة تتطلّع إلى مركزيّة الإنسان الفرديّة . وعلى هذه الخلفيّة من الانقسام بين اللاهوتيّ والتاريخيّ قام التمثيل السرديّ في رواية «عزازيل» ، بكشف طرائق الكنيسة في إعادة صوغ وعي المسيحيّين حول طبيعة يسوع ، ثمّ الملابسات المركّبة حول تداخل الجزء الإلهيّ بالإنسانيّ في تلك الطبيعة ، وكيف جرى ترحيل يسوع من الأرض إلى السماء ، وهو ما يعرف بـ«الكرستولوجيا» . ويتّصل كلّ ذلك بالإشكاليّة الكبرى حول التوحيد والتجسيد في الأديان السماويّة ، وقد شكّل ذلك خلفيّة دلاليّة لأحداث الرواية .

تعرّضت شخصيّة يسوع لجدل لاهوتيّ وتاريخيّ ندر مثيله ، وركّبت صورته الدينيّة في الأناجيل من خلاصة التصوّرات اليهوديّة واليونانيّة والمصريّة القديمة ، وأسرفت رغبات اللاهوت للاستئثار به رمزًا انبثق من خضمّ الميثولوجيات الدينيّة القديمة ؛ إذ نُظر إليه ، أوّل الأمر ، بوصفه نبيًا من بني البشر عاش في الناصرة ، وبشّر فيها بدعوته ، ثم سرعان ما أصبح مسيحًا مخلّصًا برداء توراتيّ في أورشليم ، وفي نهاية القرن الأوّل الميلاديّ ، روّج له في كنيسة أنطاكية على أنّه كلمة الله الأزليّة ، بتأثير من مبدأ اللوغوس في الفلسفة اليونانيّة ، ثمّ صاغ صورته مجمع «نيقيه» الذي انعقد في عام ٣٢٥م بأمر من الإمبراطور قسطنطين ، بوصفه كلاً واحدًا من إله وابن وكلمة خالدة .

وقع فصل يسوع الإنسان عن جذره التاريخيّ ، وكأنّه لم يعش في فلسطين ، ولم يلق حتفه على يد الرومان ، وشرع اللاهوت الكنسيّ في أنطاكية وأورشليم في صوغ شخصيّة يسوع آخر ، بمزيج متداخل من أساطير الموت والانبعاث الرافدينيّة والمصريّة ومرويّات التوراة ومقولات الفلسفة اليونانيّة ، فتوارت الطبيعة الإنسانيّة له خلف السجال اللاهوتيّ المتعالي الذي حام في فضاء مجمع «نيقيه» ، وترك أثره في صياغة شخصيّة يسوع الذي أصبح مسيحًا مخلّصًا وكلمة أزليّة وإلهًا كونيًا قديمًا ، ونُكّل بالقائلين بغير ذلك ، فاتهموا بالمروق والزندقة والهرطقة وطوردوا حيثما كانوا . وكانت الكنائس مختلفة تمامًا في صفاته وطبيعته قبل ذلك ، إلى أن وضع المجمع المذكور الإطار التوحيديّ العامّ

لشخصيّته ، فحدث الدمج العامّ لجوهر العقيدة المسيحيّة ، لكنّ الخلافات الكنسيّة حول ذلك لم تخمد بتاتًا ، وما زال بعضها قائمًا إلى الآن . لم تنفصل أحداث الرواية عن هذه الخلفيّة حول طبيعة يسوع ، إنّما عامت فوقها ، وظهرت أصداؤها في العالم الافتراضيّ المتخيّل .

ارتسم نزاع محيّر حول مصير الإنسان ، فليس له القدرة على الاختيار النهائيّ بين التمسّك ببشريّته الدنيويّة وحاجاتها ، وبين اندراجه في سياق خدمة الله التي لا تقبل المزاحمة ، فلم يُلهم بالقوّة الداخليّة للتفريط بهذا أو ذاك ، أو التعلّق بهما معًا ، ولهذا ينبثق القرين ليرجّح خيارًا دون آخر . وضع عزازيل الراهب «هيبا» في رهان العصيان المباشر لله ، فلم يكفّ عن مطالبته بتدوين كلّ ما رآه في حياته ، فاستجاب له ، وشرع يكتب سيرته بين الخوف من حضور الله بوصفه كابحًا للأنا ، وإغراءات الشيطان الداعية لإطلاق رغباتها . يريد الله أن يفيض على الجميع بنوره ، وينتظر من عباده امتثالاً له ، واعترافًا بجبروته ، فيما يريد الشيطان منهم الانكفاء على نفوسهم ، والنبش في شكوكهم ، والبحث في أمور دنياهم ، وليس أديانهم .

يريد الله أن يجعل من مخلوقاته عبيدًا يسبّحون بحمده ، فيما يريد الشيطان لهم أن ينخرطوا في متع الدنيا ، ولذّات الجسد ، ومتعة الفكر ، فينفصلوا من مدار الله لتكوين ذواتهم ، وتشكيل هُويّاتهم البشريّة . وبدل أن يمضي الراهب في التعبير عن خلجاته الإيمانيّة الشفّافة ، انزلق إلى كتابة «سيرة عجيبة وتاريخ غير مقصود لوقائع حياته القلقة ، وتقلّبات زمنه المضطرب»[1] . وهيبا ، فضلاً عن كونه طبيبًا ، وراهبًا ، كان شاعرًا بليغًا ، حفظ ملاحم هوميروس ، وأشعار بندار ، واطّلع على مآسي آسخيلوس ، وسوفوكليس ، فانخرط محاكيًا أسلافه في بلاغتهم بتدبيج سيرته الذاتيّة .

وقع هيبا في منطقة الالتباس الكامل فكتب عن نفسه ، فيما كان يُنتظر

---

(١) يوسف زيدان ، عزازيل ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠٠٨ ، ص١٠ .

منه أن يكتب عن ربّه . جرى تغيير كامل في وظيفة الكتابة وفي طبيعتها ، فأصبحت كتابة غير تضرّعيّة إنشائية ، إنّما جداليّة مفعمة بالأفعال ، والأفعال كما قرّر أرسطو هي مرآة الشخصيّة ، فبها تنكشف هُويّتها . إلى ذلك تغيّرت وظيفة الكتابة ، إذ خُلخِل مفهوم المفاضلة فيها ، ولم تبق القداسة ميزة مطلقة ترفع من شأنها ، إنّما احتُفي بالبعد الدنيويّ للحياة . وكان عزازيل يغري «هيبا» بذلك في أوج أزمته الروحيّة والجسديّة : «متى يا هيبا ستكتب الكتابة الحقّة ، وتكفّ عن المراوغة ، وتتغنّى بالألم الذي فيك؟ لا تكن مثل ميّت ينطق عن ميّتين ، ليرضي الميّتين!»[1] . حدث ذلك بعد أن بَرئ هيبا من مرضه ، وتخطّى هلوساته ، وانتهى مجمع «أفسوس» الذي عقد بأمر من الإمبراطور ثيوذوسيوس الثاني إلى حرمان «نسطور» وعزله ، وبعد رحيل «مرتا» المفاجئ إثر عجزها عن إقناعه بالزواج منها والتوجّه معًا إلى مصر ، فغمره إحساس بالإيمان سببه الشعور باليأس والحيرة ، فكتب قصيدة تضرّع بها إلى يسوع الرّب ، لكنّ عزازيل باغته من «موطن فراغه» ، وسعى لإبعاده عن كتابة مخادعة لا تحقّق هدفها .

عَلِق هيبا في المنطقة الفاصلة بين الطاعة والعصيان ، فراح يتضرّع لله ، ويستجيب في الوقت نفسه لإغراءات إبليس . شرع يكتب سيرته وهو يعوم على بحر من الذنوب والمخاوف ، «ارحمني يا رحيم ، فإنّني مُشفق ممّا أنا مقبل عليه ، ولكنّني مضطرّ . فأنت تعلم في سماواتك البعيدة كيف يحوطني إلحاح عدوّي وعدوّك اللعين عزازيل الذي لا يكفّ عن مطالبتي بتدوين كلّ ما رأيته في حياتي . . . فأنقذني يا إلهي الرحيم من وسوسته لي ، ومن طغيان نفسي . إنّني يا إلهي ما زلت أنتظر منك إشارات لم تأت . وقد استبطأت عفوك ، ولكنّني إلى الآن ما شككت . فإن شئت يا صاحب العزّة السماويّة والمجد الذي في الأعالي أن تدركني بإشارة منك ، فإنّني مستقبل أمرك ومطيع . فقد صارت نفسي معلقة من أطرافها ، تتنازعها غوايات عزازيل اللعين . . . فإن صرفتني بإشارتك يا إلهي

---

(١) عزازيل ، ص٣٦٤ .

عن الكتابة انصرفت ، وإن تركتني لنفسي كتبت»[1] . لا يتدخّل الله ليبطل غوايات الشيطان فيصرف هيبا عن الكتابة عن نفسه ، إنّما يصمت ، فتُباح الكتابة بإيحاء من غيره .

باغت إبليس الراهب هيبا ليلاً ، في ذروة أزمة حرمان أسقف القسطنطينيّة «نسطور» من قبل مجمع «أفسوس» وفي أوج علاقته الجسديّة بـ«مرتا» ، فأسرف في إغوائه في حالك الظلام ، وقطع الصلة بماضيه ، فجاء ردّ هيبا عليه معبّرًا عمّا آل إليه وضعه ، «ماذا عساك يا إبليس أيّها اللعين أن توصلني إليه؟ هل تريد أن تضلّني عن إيماني بالمسيح؟ أولم تدرك أنّني أصبحت غير مؤمن مثلما كنتُ . . هل تغويني بالمفسدات؟ أولم تعرف ما جرى قديمًا مع أوكتافيا ، وما يجري اليوم مع مرتا . .أم أنّك تريد أن تأخذني إلى سُبل الهرطقة؟ وما هو أصلاً الإيمان القويم ، الذي تكون الهرطقات بخلافه؟ لا يصحّ وجود هرطقات ، ما لم تصحّ الأرثوذكسيّة القويمة . .وما الأرثوذكسيّة؟ أهي ما يقرّرونه في الإسكندريّة ، أم ما يعتقدونه في أنطاكية؟ هل هي إيمان الآباء الأوّلين الأتقياء المقدّسين . .أم هي الاعتقادات الوثنيّة التي فتك أهلها بآباءٍ أوّلين ، صاروا مع الأيام أتقياء مقدّسين؟ تماوجت في باطني الأسئلة التي لا إجابة عنها : هل القويم هو إيمان كيرلّس ، أم هو إيمان نسطور المسكين الذي سيلحق عمّا قريب بمن سبقوه من المحرومين : بولس السيمساطي وآريوس المطرود وتيودور المبجّل . .كلّ المهرطقين هنا كانوا مبجّلين هناك! وكلّ الآباء مطعون عليهم عند غير أتباعهم»[2] .

شكّلت تلك الخلافات المستند اللاهوتيّ للجدل بين القساوسة والرهبان والأساقفة ، وظهرت خلفيّة ترسم مقاصد كبرى لأحداث الرواية ، ثم لعبت دورًا كبيرًا في انهيار رؤية هيبا الدينيّة ، فبدأ في كتابة سيرته طوال أربعين يومًا ، وضمّنها أربعين عامًا من حياته وتجاربه ، وذلك في خريف عام ٤٣١م ، وتوافق

(١) عزازيل ، ص١٤ .

(٢) م .ن ، ص٣٤٢ .

ذلك مع «السنة التي حُرم فيها وعُزل الأسقف المبجّل نسطور، واهتزت أركان الديانة». ظهر النزاع العميق في المراكز الكنسيّة حول المصالح والأدوار الدنيويّة والدينيّة، فتكتّم هيبا على مدوّنته، وطمرها مع الأناجيل المحرَّمة، والكتب الممنوعة، تحت البلاط الرخاميّ عند بوابة الدير السماويّ قرب «حلب» حيث انتهى به الترحال، فقطع صلته بتلك التجربة المبهمة وغادر الدير. أعاد عزازيل صوغ هُويّة هيبا الدنيويّة، في وقت بذل فيه البابوات والأساقفة صقل هُويّة يسوع اللاهوتيّة. وكان هيبا قد ظلّ عالقًا في منطقة أثيريّة مضبّبة طوال فترة رهبنته، لا يتقدّم فيها ولا يتأخّر، ولم يرتض وضعًا خاطئًا وجد نفسه فيه.

توازَى في الرواية زمنان متعارضان، زمن السرد ومدّته أربعون يومًا، وزمن الأحداث وقدره أربعون عامًا. اتّصف الأوّل بأنّه متراجع يبدأ من اللحظة الأخيرة بتدفّقات متداخلة إلى الوراء، كاشفًا اللحظات الفاصلة في حياة هيبا وتوتّره، وانفعالاته، ومخاوفه، فيما اتّصف الثاني بالتعاقب الصاعد الذي بدأ من طفولته، وانتهى في سنّ الأربعين، إذ انطلق من أخميم في صعيد مصر، مرورًا بالإسكندريّة، فأورشليم، وانتهاء بالدير الحلبيّ. تزامنت رحلة هيبا من الجنوب إلى الشمال مع كشف رحلته الدينيّة، والفكريّة، والحسّيّة.

حينما يشار إلى إخفاء سيرةٍ بين أناجيل وكتب محرّمة حُظر تداولها بين المؤمنين المسيحيّين (الأبوكريفا)، فلا بدّ أن تلوح فكرة أخرى، هذه كتابة محرّمة ينبغي ألاّ تُعرف، بل لا بدّ من حظرها وترحيلها إلى المستقبل، لتوفير سياقات ثقافيّة مغايرة تُمكّن من الإطلاع عليها بدون خطر وسوء تأويل. وباستثناء الحواشي السريعة التي تركها راهب نسطوريّ مجهول من أتباع كنيسة «الرّها» على متن المخطوط في القرن الخامس الهجري باللغة العربيّة، وقال فيها: «سوف أعيد دفن هذا الكنز، فإنّ أوان ظهوره لم يأتِ بعد»[1]. فقد ظلّت السيرة مخفيّة إلى أن عثر عليها (المؤلّف) في نهاية القرن العشرين، وترجمها من السريانيّة

---

(١) عزازيل، ص١٠.

القديمة (الآراميّة) إلى العربيّة . والحال هذه ، فمرور أكثر من ألف وخمسمئة سنة على التاريخ الافتراضيّ لكتابة تلك الأحداث ، لم يُفض إلى ظهور سياق جديد يتيح قبولها كما أمل كاتبها والمعلّق عليها ، بل وحتّى مؤلّفها (مترجمها) ، إذ ووجهت بسخط بعض رجال الكنيسة القبطيّة في مصر ، ورفض كثير ممّا ورد فيها من أحداث وسجالات ، وكأنّها مدوّنة حقيقة وليست متخيّلة[1] .

٢. قرين فائق القدرة:

انتصر عزازيل في رهانه على الانتماء الدنيويّ للإنسان ، وظفر بإدراج هيبا في سلسلة غواياته ، فغمره بالحسّ الإنسانيّ ، بعد أن كادت الكنيسة أن تدرجه في رعاياها الخاملين . وكان عزازيل مسبّبًا لانتقال الإنسان من جنّة السماء إلى

---

(١) انظر ما كتبه الأب «يوتا» بعنوان «تيس عزازيل في مكّة» : في ردّ مباشر على الرواية ، ثم بيان الكنيسة القبطيّة الذي أصدره سكرتير المجمع المقدّس في مصر «الأنبا بيشوي» ، واتهم فيه مؤلّف الرواية بـ«الإساءة إلى المسيحيّة» . وأشار إلى أنّ مؤلّفها نحا فيها منحى «دان براون» في روايته «شفرة دافنشي» ، وأُخذت عليه إساءته في مهاجمة القدّيس «كيرلّس عمود الدين بطريرك الإسكندريّة الرابع والعشرين» . واتّهم بيان الكنيسة المؤلّف بتدمير «العقيدة المسيحيّة الأصيلة» . وطبقًا لقول السيّد رمسيس النجّار ، عضو هيئة مستشاري الكنيسة الأرثوذكسيّة ، فقد رفعت دعوى قضائيّة ضد الرواية لمنع تداولها «درءاً للفتنة» ، «لأنّها «تقول ببشريّة المسيح وليس إلوهيّته» ، معتمدة في ذلك على آراء «نسطور» المطرود والمحروم من الكنيسة الذي فصل بين الطبيعتين البشريّة واللاهوتيّة للمسيح ، وهذا يتعارض مع العقيدة المسيحيّة» . كما ذهب القمّص عبد المسيح البسيط إلى أنّ المؤلّف قام بـ«توجيه هجوم شديد ولاذع للكنيسة القبطيّة ورمزها القدّيس مرقس الرسول ، وصورة الأسد المرسومة إلى جواره ، وحوّل الرمز إلى عكس معناه ، أمّا بجهل شديد أو عمدا! فراح يسخر من هذا الرمز بصورة غير لائقة ، وخاصّة البابا كيرلّس عمود الدين لموقف الكنيسة القبطيّة ضد الهراطقة ودفاعها عن الإيمان المستقيم ، الذي تسلّمته من تلاميذ المسيح ورسله ، وذلك لاختلافه الدينيّ والعقيديّ عنها كمسلم وأستاذ للفلسفة الإسلاميّة ، وانتصاراً لدينه ومعتقده الذي لا يتّفق مع ثوابت الإيمان المسيحيّ» .

جحيم الأرض ، فبإيحاء منه انبثقت في مخيال الله فكرة الدنيا بوصفها مكانًا لعقاب الإنسان الذي خرج عن طاعته . ظهرت الدنيا كمنفى ، وأوّل من أُبعد إليها عزازيل ، وضحيّتاه : حواء وآدم . لم يغفر الله ، ولم يتّعظ الإنسان ، ولم يكفّ عزازيل عن التحريض . فمن هو عزازيل الذي تمكّن من الراهب هيبا ، ومن غيره ، وحوّل مسار حياته وهو في منتصف العمر ، ثم رسم الإطار الكامل لأحداث الرواية ، وكان محرّكًا لها؟ للاقتراب إلى ذلك ينبغي تخطّي عزازيل السرد ، مؤقتا ، إلى عزازيل المرويات الدينية ، فذلك يلقي الضوء على درجة الاستقطاب التي مارسها عزازيل لكافة المكونات السردية من أجل صوغ حبكة رواية يوسف زيدان .

ظهر عزازيل في التواريخ الإسرائيليّة الشفويّة بصورة خاطفة ، على أنّه حفيد قابيل بن آدم (قايين) . أوّل القتَلة في التاريخ الدنيويّ حسب الرواية التوراتيّة ، إذ سفح دم أخيه هابيل ، في واقعة أسطوريّة صاغت فكرة الشرّ منذ البداية ، فلاحقته اللعنة أينما حلّ . وبما أنّ ربّ اليهود كان يريد أضحية فيها دم ، وقد فعل هابيل ذلك ، وعجز قابيل كونه فلاحًا وليس راعيًا مثل أخيه ، فقد قبل الربّ أضحية أخيه الحيوانيّة ، ولم يقبل أضحيته الزراعيّة ، قام الأخ بقتل أخيه ، فأمر الربّ بأن يُنفى القاتل إلى البرّيّة ، تلاحقه اللعنة ، فعزازيل حفيد لقاتل ، وله ابنة تدعى عَرْبَا ، تزوجها متوشلح ، من أحفاد شيت بن آدم ، الذي يقال إنّه إدريس ، وأنجبا طفلاً سمّي «لْمك» . مات متوشلح وله من العمر تسعمئة وتسع وستون سنة ، فخلفه ابنه لْمك في المُلك على قومه ، وقد امتدت حياته سبعمئة وسبعًا وسبعين سنة طبقًا للتواريخ التوراتيّة ، «فأقام على ما كان عليه آباؤه من طاعة الله وحفظ عهوده ، وكان يَعظُ قومه وينهاهم عن النزول إلى ولد قابيل ، فلا يتّعظون حتى نزل جميع من كان في الجبل إلى ولد قابيل»[1] . لا يشار إلى

---

(١) أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبيّ الصحاريّ ، الأنساب ، تحقيق محمّد إحسان النصّ ، وزارة التراث والثقافة ، عمّان ، ص ١٦ ، وابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ص ١٩ .

عزازيل إلاّ بوصفه أبًا لزوجة المعمّر متوشلح ، وجداً خامل الذكر لملك يهوديّ دأب على تحذير قومه من الاختلاط ببني عمومتهم .

ولكن سرعان ما تلوح لعزازيل صورة غامضة في المرويّات الدينيّة اليهوديّة ، فقد ورد ذكره في الكتاب المقدّس ضمن سفر اللاويّين : «وقال الربُّ لموسى كلِّم هرون أخاك ألاّ يدخل كلّ وقت إلى القدس داخل الحجاب أمام الغطاء الذي على التابوت لئلاّ يموت ، لأنّي في السحاب أتراءى على الغطاء . بهذا يدخل هرون إلى القدس . بثور ابن بقر لذبيحة خطيّة وكبش لمحرقة . يلبس قميص كتّان مقدّسًا ، وتكون سراويل كتّان على جسده ، وينتطق بمنطقةِ كتّان ، ويتعمّم بعمامة كتّان . إنّها ثياب مقدّسة . فيرحض جسده بماء ويلبسها . ومن جماعة بني إسرائيل يأخذ تيسين من المعز لذبيحة خطيّة ، وكبشًا واحدًا لمحرقة . ويقرّب هرون ثور الخطيّة الذي له ويكفّر عن نفسه وعن بيته . ويأخذ التيسين ويوقفهما أمام الربّ لدى باب خيمة الاجتماع . ويلقي هرون على التيسين قرعتين ، قرعة للربّ وقرعة لعزازيل . ويقرّب هرون التيس الذي خرجت عليه القرعة للربّ ويعمله ذبيحة خطيّة . وأمّا التيس الذي خرجت عليه القرعة لعزازيل فيوقف حيًا أمام الربّ ليكفّر عنه ، ليرسله إلى عزازيل إلى البرّيّة» . ثم تنكشف وظيفة تيس عزازيل : «ويضع هرون يديه على رأس التيس الحيّ ويقرّ عليه بكل ذنوب بني إسرائيل ، وكلّ سيّئاتهم مع كلّ خطاياهم ، ويجعلها على رأس التيس ، ويرسله بيد مَنْ يلاقيه إلى البرّيّة . ليحمل التيس عليه كلّ ذنوبهم إلى أرض مقفرة فيُطلق التيس في البرّيّة»[1] .

---

(١) الكتاب المقدّس ، سفر اللاويّين ، الإصحاح ١٦ . وقد أورد مؤلّفو كتاب «التفسير التطبيقي للكتاب المقدس» توضيحا حول التيسين هذا نصّه «كان تقديم التيسين يحدث في يوم الكفارة . وكان هذان التيسان يمثلان الطريقتين اللتين يتعامل بهما الله مع خطيّة بني إسرائيل :(١) كان يغفر خطيّتهم من خلال التيس الأول الذي قُدّم ذبيحة .(٢) ثم ينقل ويزيل عنهم ذنبهم من خلال التيس الثاني ، تيس عزازيل الذي كان يطلق إلى الصحراء . ويصور لنا هذا كيف كان الله يرفع خطايا =

ترتسم مواقع متضادّة، فالربّ نقيض عزازيل، وتيسه يذبح أمام خيمة الاجتماع، وتُقبل الأضحية، أمّا تيس عزازيل، فيحمّل بآثام بني إسرائيل ويطلق في البرّيّة. يُضحّى بتيس الربّ، فيما يرسل تيس عزازيل إلى الصحراء ليبقى هائمًا فيها ينوء بذنوب بني إسرائيل إلى الأبد. لا يُعرف ذنب هذا التيس، ولِمَ اختير أن يكون وعاء لذنوب الإسرائيليّين دون سواه. ظلّ التفاضل بين التيسين سرًا توراتيًا، ولمّا كان مصير تيس عزازيل غامضًا، فقد استدرج تأويلات أكثر غموضًا.

اختلف في دلالة عزازيل عند سائر المفسّرين والمؤوّلين للتوراة، فذهب مَنْ أخذ بالترجمة اللاتينيّة إلى أنّه التيس الذي أطلقه اليهود في البراري لإبعاده عن الناس، واتّقاء شروره، ولكنّ المؤوّلين الذين اعتمدوا الترجمة السبعينيّة، رجّحوا القصد من الإشارة إلى عزازيل هو تغليب فكرة العزل بسبب الخطيئة، فحامل الخطايا والآثام ينبغي أن يُطرد إلى البرّيّة. وذهب آخرون إلى أنّ المقصود به المكان الصحراويّ الذي عزل فيه التيس الذي حَمَل آثام بني إسرائيل، وقال سواهم إنّه الشيطان الصحراويّ بعينه، وتفرّدت فئة بالقول: إنّه اسم شيطان كان العبرانيّون والكنعانيّون يعتقدون أنّه يقطن البراري المهجورة. وبالإجمال فقد اقترن اسم عزازيل بالعزل والابتعاد والانقطاع والنفي. وحيثما اتّجه مسار التأويل، فهو يشير، في التقاليد اليهوديّة، إلى التيس الشرّير الذي وقعت عليه ذنوب بني إسرائيل وخطاياهم، فأطلق في البراري حاملاً معه الشرّ، وما فتئ يوقع الإنسان في آثام لا تنتهي، فدلالته تتّصل بروح الشرّ القاطنة في البرّيّة.

ولا تنقطع دلالة عزازيل في الموروث الإسلاميّ عمّا ذُكر في الميراث

= الشعب. وكان يجب إجراء هذا الطقس كلّ سنة. ولكن موت الرب يسوع المسيح قد حلّ محلّ هذا النظام مرة واحدة وإلى الأبد، ففي أي وقت يمكن أن تغفر خطايانا ويرفع عنّا ذنبنا باتكّالنا على المسيح، فهو لنا، وعلى الدوام، الذبيحة المرموز لها بالتيس الذي اطلق للصحراء». انظر «التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص٢٤٤-٢٤٥ ،حاشية ١٦ :٥-٢٨.

اليهوديّ، ففي سياق تفسير الآية ٣٤ من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾، أجمع القرطبيّ، والطبريّ، وابن كثير، على ذكر ما نُسب لابن عباس من أنّ إبليس كان اسمه عَزازيل، وكان من الملائكة، فلمّا عصى اللّه غضب عليه فلعَنهُ فصار شيطانًا. وقيل بأنّ إبليس أبو الجنّ كما أنّ آدم أبو البشر. وكان اسمه بالسُّريانيّة عَزازيل، وبالعربيّة الحارث، وكان من خُزّان الجنّة، وكان رئيس ملائكة السّماء الدّنيا، وكان لهُ سُلطانها وسُلطان الأرض، وكان من أَشدّ الملائكة اجتهادًا وأَكثرهم علمًا، وكان يَسُوس ما بين السّماء والأَرض، فرأى لنفسه بذلك شرفًا وعظَمة، فذلك الذي دعاهُ إلى الكُفر فعصَى اللّه، فمَسخَهُ شيطانًا رجيمًا. وَإبليس مُشتقّ من الإبْلاس، وهو اليأس من رحمَة اللّه تعالى[1]. الإبلاس هو انقطاع الرجاء من الرحمة والمغفرة، ذلك ما اتفق عليه كبار المفسّرين للآية ١٢ من سورة الروم: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾، فحسب تفسير الطبريّ، والقرطبيّ، والسيوطيّ، وابن كثير، يقصد بالفعل «يبلس» يأسُ الّذين أشرَكُوا باللّه، واكتسَبُوا في الدّنيا مساوئ الأَعمال منْ كلّ شرّ، لذا فهم يكْتَئِبُون ويتَنَدَّمُونَ. ومنه اشتق المُبْلِس، فهو الّذي قد نزَلَ بِهِ الشّرّ، وإذا أَبْلَس الرجُل، فقد نزلَ بِهِ بلاء، فسكتَ، وانقَطَعتْ حُجّته، بل لا يُؤمل أَن يكُون له حُجّة[2].

تقدّم الرواية الإسلاميّة حالة من حالات المسخ الدينيّ، فقد غضب الله على أحد ملائكته الأذكياء الجاحدين، فأنزله من رتبة سامية إلى رتبة دونيّة. مسخه من ملاك إلى شيطان. يشير كثير من متون الثقافة الإسلاميّة إلى أنّ الشيطان، كان في الأصل مَلاكًا، وحالما استكبر أخرجه الله من جماعة الملائكة. والأرجح أنّه كان مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل فمسخه الله إلى

---

(١) انظر تفسير القرطبيّ والطبريّ وابن كثير للآية ٣٤ من سورة البقرة.

(٢) انظر تفسير القرطبيّ والطبريّ وابن كثير والسيوطيّ للآية ١٢ من سورة الروم.

إبليس ، وجعله رمزًا للشرّ ، وربّما يكون قد وقع تحريف ، فيكون هو عزرائيل نفسه ملك الموت وقابض الأرواح . يعني «عزرائيل حرفيًا مساعد الله . أو المرسل بأمر منه لقبض الأرواح ، «فالجذور اللفظيّة في سائر اللغات الساميّة متقاربة ، ولا يستبعد ذلك في المشترك اللفظيّ لكلمتي «يس» و«إبليس» . وتربط معاجم اللغة العربيّة بين إبليس وعزازيل ربطًا لا غبار عليه[1] .

أشار الحكيم الترمذيّ إلى الأصول اللغويّة التي تَركّب منها الاسم ، فالعزاز في العبريّة هو العبد ، والآيل هو الربّ ، وكلمة العزاز مأخوذة من العزّة ، فعزازيل خلق من نار العزّة»[2] . ويقصد به : «عزّة الله» أو «قوّة الله» ، وهو يقابل إبليس عند المسلمين الذي يرمز للمروق والانشقاق والسقوط في إثم العصيان ، وهو وراء انجرار الإنسان خلف المعاصي . ومنذ أن أبعد عن رياض الملائكة مغضوبًا عليه ونزل الأرض ، امتهن الشرور والإغراءات التي تجعل المؤمن يحيد عن الصراط المستقيم . وحسب قول ابن كثير ، فله : «عرش على وجه البحر ، وهو جالس عليه ، ويبعث سراياه يلقون بين الناس الشرّ ، والفتن» ، وذلك تأكيد لحديث منسوب إلى الرسول جاء فيه : «عرش إبليس في البحر يبعث سراياه في كلّ يوم ، يفتنون الناس ، فأعظمهم عنده منزلة ، أعظمهم فتنة للناس»[3] .

أظهر إخوان الصفا عزازيل في الجنّة حاسدًا آدم على ما ألهمه الله دون الملائكة ، من معرفة أسماء الأشياء كلّها في الجنّة ، فانقادت الملائكة لأمره ونهيه لما تبيّن لها من فضله عليها ، ولمّا علم عزازيل ذلك ازداد بغضًا وحسدًا لآدم وحواء ، واحتال لهما بالمكر والخديعة والحِيَل والدغَل والغشّ ، ثم أتاهما بصورة الناصح فقال لهما : لقد فضّلكما ربّكما بما أنعم عليكما من الفصاحة

---

(١) انظر مادّة «بلس» في «تاج العروس من جواهر القاموس» للزبيديّ ، و«لسان العرب» لابن منظور ، و«الصحاح» للجوهريّ .

(٢) الحكيم الترمذيّ «كتاب الأعضاء والنفس» ص١٧ .

(٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ص ٤٢ .

والبيان، ولو أكلتما من هذه الشجرة لازددتما علمًا ويقينًا، وبقيتما ههنا خالدَين آمنَين لا تموتان. فاغْتَرّا بقوله لمّا حلف لهما إنّي لكما لمن الناصحين، وحملهما وتناولا ما كانا مَنهيَّين عنه»[1].

كرّس عزازيل ذكاءه لغايات شرّيرة، ولم يتّعظ من حالة المسخ، فمارس ذكاءه في السماء والأرض. لا يعرف بالضبط موضوع ذكائه السماويّ، لكنّ الجميع يعرفون طبيعة ذكائه الأرضيّ. من المؤسف أن يكون مَلَك تميّز بالمثابرة ضحيةَ ذكاء خارق. وعلى خلفيّة كلّ ذلك تلوح غيرة عزازيل من معرفة آدم. ولا يغيب التماثل العامّ في دوره بين اليهوديّة والإسلام، أمّا في ديانة المسيح، «فالمذاهب كلّها تؤكّده، ولا تقبل الشكّ فيه. فهو دومًا في مقام عدوّ الله، وعدوّ المسيح». ويتجلّى بأسماء متعدّدة، وهيئات كثيرة. حينما سأل هيبا عزازيل عن أحبّ أسمائه إليه، كان جوابه: «كلّها عندي سواء: إبليس، الشيطان، أهريمان، عزازيل، بلعزبوب، بعلزبول.. كلّها سواسية، فالفرق في الألفاظ، لا في المعنى الواحد»[2].

٣. تحوّلات القرين السرديّ:

بالوقوف على المرويّات الدينيّة حول عزازيل في الديانات السماويّة الثلاث ترتسم صورته الشرّيرة، وسعيه الحثيث لدفع الإنسان إلى منطقة الخطيئة، وتركه موغلاً في خطاياه. تُعرف وظيفة عزازيل وهي الإغواء، ولكن لا يعرف أحد الغاية من ذلك، فلماذا يلهج مسخ بغواياته التي لا تنتهي؟ لكن حينما ننتقل إلى القرين في الفضاء السرديّ للرواية، فلا يظهر عزازيل بمظهر الشرّير، إنّما بهيئة القرين الذكيّ الذي لا يدّخر وسعًا في إثارة أسئلة دنيويّة في خاطر هيبا، كيلا ينجرف إلى معمعة لاهوت يهيمن عليه كبار البابوات والقسوس، وهم

---

(١) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ص٢٧٢.

(٢) عزازيل، ص ٣٤٩-٣٥٠.

يتساجلون ليلَ نهارَ حول المسيحيّة القويمة وطبيعة يسوع .

لم تقع الإشارة إلى وجود قرين من بني الإنسان ، فالقرين كائن غامض يقبع في منطقة مجهولة ، لا يعرف أوان ظهوره ، إنّما يعرف دوره ، فهو يتدخّل لدفع الإنسان لقول شيء استثنائيّ ، وربّما يوحي له بشيء فائق الأهميّة ، وبنزع الملمح البشريّ عن القرين ، وباستعادة مسخ الله لعزازيل إلى شيطان يطوف في الأرض ، يكون القرين بلا هُويّة نوعيّة ، فلا هو ملاك ولا هو إنسان . فقد عزازيل هُويّته ، فأصبح نوعًا قائمًا بذاته ، يقود عشيرة غير مرئيّة تطوف في البراري ، ويتربّع عاهلها على أمواج البحر ، فتكون إغواءاته عاصفة كمثل تلك الأمواج الهائجة .

وقع تحوّل جذريّ في وظيفة القرين . لم يبق ذلك الكائن المتربّص بالإنسان ينتظر زلّة ليدفع به إلى الهاوية ، إنّما كان يقوم بتعديل اختيارات هيبا ، وتحسين مساره الشخصيّ ، وينتهي بانتزاعه من الدير السماويّ ليطلقه في شعاب الأرض . لم يكن عزازيل شرّيرًا بذاته ، إنّما يُسقط الإنسانُ شروره عليه تهرّبًا منها ، وتخلّصًا من مسؤوليّته عنها ، فيدّعي بأنّ غيره تسبّب بها ، وبما أنّه لا يمكن الاعتراف بها وتحمّل وزرها ، فتُعزى لقرين مجهول ، صار ، بمرور الوقت وتكاثر الشرور والآثام ، مستودعًا لها . في ذروة هلوسات الرؤى التي تسبّبها حمّى العشرين يومًا ، وتكاد تؤدّي بحياة هيبا في الدير الحلبيّ ، يدور الحوار الآتي بينه وبين قرينه ، ظهر فيه عزازيل بوصفه وهمًا من اختلاق الآثمين ، يرمونه بأسباب الشرّ في العالم :

- لكنك يا عزازيل ، سبب الشرّ في العالم .
- يا هيبا كن عاقلاً . أنا مبرّر الشرور . . هي التي تسبّبُني .
- ألم تزرع الفرقة بين الأساقفة؟ اعترف!
- أنا أقترفُ ولا أعترفُ ، فهذا ما يريدونه منّي .
- وأنت ألا تريد شيئا؟
- أنا يا هيبا أنتَ ، وأنا هم . . تراني حاضرًا حيثما أردتَ ، أو أرادوا . فأنا

حاضر دومًا لرفع الوزر، ودفع الإصْر، وتبرئة كلّ مُدان . أنا الإرادة والمُريد والمُراد، وأنا خادم العِبَاد، ومُثير العُبَّاد إلى مطاردة خيوط أوهامهم»[(١)] .

حضر عزازيل حينما غاب الرّب، وفي ضوء غياب الربّ الدائم، تربّع القرين في فضاء السرد منذ البداية إلى النهاية . لم يُغرِ عزازيل صاحبه هيبا باقتراف الشرور، ومجموع إيحاءاته لا تتعدّى التذكير بكونه من بني الإنسان، فلا يصحّ أن يتوهّم أكثر من ذلك، ففكرة التبتّل ومحاكاة الحياة المتقشّفة ليسوع، والغرق في مسلّمات اللاهوت، والقول بأنّ الإنسان يحمل وزر الخطيئة لانتمائه إلى جدّ أعلى أخطأ في فهم رغبة الله، فأراد معرفة تفوق ما ينبغي له، أمر خارج مجال المعقوليّة والتاريخ . صار الأخذ بأسطورة الخطيئة أكثر ضررًا من نكرانها، بعد أن قدّر للإنسان أن يسعى في مناكب الأرض، إن كان ثمّة ضرر للنكران، فلا معنى لمغفرة ذنبٍ لم يقترفه أحد سوى الأب الأوّل على سبيل الافتراض .

وبغضّ النظر عن كون مفهوم الخطيئة من فرضيّات اللاهوت، ونتاج المجاز الدينيّ، فليس من العدل أن يحمّل الخلف وزر ما اخطأ فيه السلف، فلا بدّ من نهاية يتوقّف عندها مفعول هذه الحبكة التوراتيّة، ليتحرّر الإنسان من وزر ذنب لم يقترفه . اقترح اللاهوت الكنسيّ بلسان الأسقف «تيودور» حلاً لهذه القضيّة الشائكة بعد أن اقترف آدم معصيته، «لأنّ الربّ برحمته يحبُّ الإنسان، وقد خلقه بريئًا، لم يشأ أن يتركه موصومًا بالخطيّة الأولى إلى أبد الآبدين . وغلبت الرحمةُ على الربّ، فأرسل ابنه الوحيد يسوع المسيح، في صورة بشريّة كاملة، ليفتدي الإنسان، ويخلّص العالم من خطيّة آدم، ويفتتح بتضحيته الزمن الجديد للإنسانيّة»[(٢)] .

خُلق يسوع ليفتدي بحياته سلالة مجبولة على الخطأ منذ بدء الخليقة، هذا

---

(١) عزازيل، ص٣٥٠ .

(٢) م .ن، ص٢٨ .

أقصى ما انتهى إليه لاهوت الكنيسة ، أمّا مقترح عزازيل فمختلف تمامًا : لا ذنب لمن لم يقترف بنفسه إثمًا ، وتقع على المرء مسؤوليّة أخطائه . وإذا كان القرين ملهمًا في القول ، فيكفيه أنّه وضع على لسان هيبا المادّة السرديّة المدوّنة على رقوق البحر الميّت . لم يكن عزازيل شرّيرًا ، إنّما كان يريد إبطال مفعول الأسطورة في أعماق هيبا ، وهي أسطورة جعلتها الأديان صلبة النواة ، وبِعرضِ دعواه على خلفيّة الصراع الكنسيّ ، يبدو عزازيل إيجابيًا ، وبعرض كبريائه على خلفيّة أسطورة الخطيئة التوراتيّة يبدو أكثر من ذلك .

يريد عزازيل أن يتشبّع الإنسان بالحياة وينغمر فيها ، ويقوم بتشكيلها طبقًا لما يراه مفيدًا ، ولا يكرّس نفسه لوهم انحدر إليه من حقبة متراجعة إلى الوراء . أي أنّه يريد فصم الصلة بين الدينيّ والدنيويّ ، ولمّا كان هيبا قد عَلق في المنطقة الفاصلة بينهما ، فقد انشطر بين رؤيتين للعالم ، رؤيته راهبًا نذر نفسه لربّه ، ورؤيته إنسانًا رغب في أن يعيش حياته . والحال هذه ، فغياب يسوع عن الفضاء السرديّ للنصّ ، باعتباره جاذبًا لخيالات هيبا ومشاعره ، سهّل أمر حضور عزازيل فيه لتنشيط حواسّه وغرائزه ، وهي حواسّ حاول التنصّر كبحها ، لكنّها قبعت متوارية في أعماقه ، وكانت تتفجّر تيّارًا جارفًا بمجرّد تركها تعبّر عن نفسها . وقع ذلك مع «أوكتافيا» في الإسكندريّة ، ومع «مرتا» في الدير السماويّ قرب حلب . انتصر عزازيل لقوّة حجّته وعدالة فرضيّته ، وأُخِذ بروايته الظافرة ، لأنّ النظام الدلاليّ العامّ في الرواية حُبك من طرفه .

لا تتعارض طبيعة عزازيل مع الرؤية السرديّة لهيبا ، فهي رؤية صوفيّة تقول بالحلول ، فالله وإبليس ليسا مفارقين ، إنّما هما حالاّن في الإنسان ، يتنازعان في داخله ممثلين للخير والشرّ . يدعم كلّ ذلك حضور الله والشيطان داخل هيبا ، ثمّ انتصار طرف وخسارة آخر ، «غلبني الغياب ، فتركت عزازيل يقول ما يريد ، وانصرفت عنه . بعد حين عدت إليه ، فكان يتكلّم منفردًا . أنصتُّ ، فوجدته يقول بلغة غريبة ما معناه أنّ الله مُحتجب في ذواتنا ، والإنسان عاجز عن الغوص لإدراكه! ولمّا ظنّ البعض في الزمن القديم ، أنّهم رسموا صورة للإله

الكامل ، ثم أدركوا أنّ الشرّ أصيل في العالم وموجود دومًا ، أوجدوني لتبريره»[1] . وطبقًا لفكرة وحدة الوجود ، فالخالق يتوارى في مخلوقاته ، وقد احتوى هيبا حضورًا مزدوجًا لله وللشيطان .

وفي ضوء هذه الرؤية ، شرع هيبا في تدوين رقوقه بسرّيّة تامّة عن حقبة تاريخيّة اشتدّ خلالها التنازع بين التأويلات اللاهوتيّة الأصوليّة في المسيحيّة ، فصعد نجم بعض آباء الكنيسة ، وانطفأ نجم آخرين ، وانعكس ذلك في مخطوطة هيبا ، إلى ذلك ارتسم أفول العقائد الوثنيّة ، وظهور المسيحيّة ديانة جديدة لجأت إلى العنف من أجل اجتثاث تلك الوثنيّات . ولعلّ أهمّ ملمح طفا على سطح النصّ ثم تخلّله ، هو وصف التجاذبات المريرة بين الله والشيطان للاستئثار بهيبا . وكان أن انتصر الشيطان ، وبظفر عزازيل وسيطرته عامّ على سطح الأشياء ، ولكنّه عجز عن الغوص فيها . وتعدّ المناجاة الآتية مفتاحًا لشخصيّته : «أنا أطوف دومًا بظاهر الأشياء ولا أغوص فيها . بل أراني أخشى الغوص في باطني ، لكي أعرف حقيقة ذاتي الملتبسة . .كلّ ما فيّ ملتبس . . عمادي ، رهبنتي ، إيماني ، أشعاري ، معارفي الطبّيّة . .أنا التباس في التباس! والالتباس نقيض الإيمان ، مثلما إبليس نقيض الله»[2] .

لم يتحدّث هيبا عن نفسه فقط ، إنّما عن مجمل الصراعات اللاهوتيّة التي عاصرها في العقود الأولى من القرن الخامس الميلاديّ ، فمن خلال تجربته انكشف التنازع بين القوى الكنسيّة المتصارعة حول التفسير الخاصّ بألوهيّة يسوع أو بشريّته ، وأفضى ذلك إلى هزيمة القائلين بالبعد الإنسانيّ للمسيح أمام القائلين بألوهيّته ، فانتصرت الرواية التي تبنّتها القوّة الكنسيّة المهيمنة . تحوّل هيبا من مدوّن إلى شاهد عيان على عصر الاختلافات الكبرى في تاريخ المسيحيّة ، ولهذا انزلقت الكتابة السرديّة إلى المنطقة المحرّمة ، حيث النبش في

---

(١) عزازيل ، ص ٣٤٨ .

(٢) م .ن ، ص٣٣٩ .

مرحلة ما قبل الانتصار النهائيّ لمدرسة الإسكندريّة عدّ ضربًا من الاعتداء على تاريخ توافرت شروط الأخذ به ، وأصبح من المسلّمات .

٤. الإيمان والرغبات الوثنيّة:

تحوم فكرة اللذّة في خيال هيبا ، وكثيرًا ما ربطها بالجذر الدينيّ وقرنها بالتمرّد ، فحينما أمضى ليلته الأولى مع أوكتافيا في الإسكندريّة وارتوى منها ، كُشفت فحولته التي لم تجرّب من قبل ، فقال : «ليلتنا . .كانت حافلة بالشهوات المحرّمة التي أهبطت آدم من الجنّة . . ترى ، هل طرد اللهُ آدمَ من الجنّة لأنّه عصى الأمر . أم لأنّه حين عرف سرّ أنوثة حواء ، أدرك رجولته واختلافه عن الله ، مع أنّه خلقه على صورته!»[١] لا تغيب حال التماهي التي اقترحها هيبا حينما قارن حاله مع أوكتافيا ، بحال آدم مع حواء ، فالجامع بينها الرجولة التي تقوم على فعل الذكورة الخارق في الاستمتاع . لم يُنفَ آدم من الجنّة لمعصية ، إنّما لتميّزه عن خالق غامض النوع ، فبذكورته اكتسب آدم نوعه ، وما دام قد فارق الإطار المجوّف للنوع القائم في الجنّة ، فينبغي أن يبعد خارجها .

واقترنت الرغبات الجسديّة بالحقبة الوثنيّة ، فيما اقترن التبتّل بالحقبة المسيحيّة . طوّرت المسيحيّة حبًا سلبيًا ، فيما شرّعت الوثنيّة للحبّ معنى متّصلاً بالجسد الإنساني وجمالياته . اختلس هيبا لذاتّه العميقة في ظلال الحقبة الوثنيّة الأفلة بعلاقته مع أوكتافيا ومرتا ، فيما بقيت سائر متعه الدينيّة محض إنشاء يتضرّع به إلى الله شعرًا . وقد رسم بيت التاجر الصقلّيّ في الإسكندريّة خلفيّة كاملة للمتعة الدنيويّة مع أوكتافيا ، في وقت كبحت فيه الكنائس والأديرة بأروقتها الصخريّة المعتمة والباردة كلّ رغبة في نفسه ، فهي مصمّمة لإبعاد التفكير باللذّات والنفور منها ، فبها استبدل قمع منهجيّ لأحاسيس

---

(١) عزازيل ، ص٩٠ .

الجسد، لكنّ أحاسيس هيبا لا تنطفئ، فكلّما حلّ عزازيل استيقظ الإنسان في أعماقه.

قدم هيبا من جنوب مصر إلى الإسكندريّة حالمًا بالنبوغ في الطبّ واللاهوت. وصلها مجروحًا من اعتداء أجلاف المسيحيّين على أبيه، وخيانة أمّه التي تواطأت مع رعاعهم للإيقاع بزوجها الوثنيّ، والتسبّب في مقتله. وبوصوله الإسكندريّة وجدها فضاءً شاملاً تتضارب فيه المسيحيّة بالوثنيّة، وبلقائه بأوكتافيا فقدَ السيطرة على ضبط إيقاع حياته واستسلم لأنوثة خلاّقة. كان هيبا جاهلاً بمزايا الأنوثة، وغير عارف بقيمة اللذّة، فتلقّى درسه الأوّل على يد أوكتافيا الوثنيّة، لا ليصبح طبيبًا، بل شريكًا في المتعة. قالت له: «سأسقيك أطيب نبيذ إسكندريّ بطريقتي. كانت طريقتها، أن أريح خدّي الأيمن على نهدها الأيسر، حتى يلتصق شق وجهي بنعومة صدرها الممتلئ. قاومتها قليلاً ثم استسلمت. لم أشعر قربها بخطر الخطيّة، وإنّما شعرت بأنّني أغوص فيها، وأنسى ما عداها. .وحين أحاط باطن ذراعها اليسرى بكفّتي، أحسست أنّها احتوتني للأبد، وأنّ وجودي اضمحلّ حتى تلاشى بحضنها الدافئ. .براحتها اليمنى راحت تقرب القنّينة من شفتيّ، فتداعب بفم القنّينة فمي، ثم تسكب في روحي رشفات من نبيذها السماويّ. لم أذق مثل هذا النبيذ، ولم أشرب بعد أيامي هذه مع أوكتافيا أيّ نبيذ»[1].

حالما تظهر أنثى يتوارى الحضور الهشّ لأيّ شيء آخر سواها. وقع ذلك مع أوكتافيا ومع مرتا. لم يجد هيبا في نفسه قبولاً جوّانيًا لشروط العالم الكنسيّ، فهي قيود مُكبِّلة لا إرشادات لتحقيق حياة سويّة، ولم يمتثل لمقتضيات الرهبنة في أعماقه، فقد كان مغزوّاً بالشكوك، ويحمل معه الأناجيل المحرّمة حيثما حلّ وارتحل، ويتصفّح لفائفها في عزلته بعيدًا عن أنظار الرهبان والقساوسة، كمن يلتذّ باقتراف إثمٍ حُظر ذِكره في أروقة الكنائس والأديرة، وما أن ينبثق حضور

---

(١) عزازيل، ص٨٢.

أوكتافيا أو مرتا ، حتّى يتلاشى كلّ شيء سواهما . وبوضع اللاهوت الكنسيّ وسائر خلافات الأساقفة في كفّة ، ووضع النساء في كفّة أخرى ، ترجّح الكفّة الأخيرة ، فمع النساء شعر هيبا بآدميّته ، وبأنّه موصول بسلالة بشريّة تنتمي للدنيا ، ومع الأساقفة والرهبان أحسّ بأنّه يتعرّض لتخريب متواصل ، ليكون شبح مؤمن في كتيبة رهبان نذروا أنفسهم لقضيّة خاسرة ، فعطّلوا شروط الحياة بمحاكاة نبيّ جرى تزييف تاريخه من طرف الكنائس المتنازعة . تُحدِث لذّات المرأة مصالحة في أعماق هيبا ، ويتسبّب جدل الأساقفة في إطفاء معنى الحياة في داخله .

ومع ذلك لم يفلح هيبا في تأسيس قطيعة مع ماضيه ، وهو غير مطالب بذلك ، فوصل الإسكندريّة محمّلاً بعبء التقاليد الذكوريّة . انتزعته أوكتافيا من الضياع ، بأن غمرته بالمتعة الوثنيّة ، وأدخلته في مدار فيلسوفة الزمان «هيباتيا» ابنة عالم الرياضيّات «ثيون» التي كانت تلقي محاضراتها في الإسكندريّة ، لكنّه ما أن روى ظمأه منها حتّى تدفّقت أحاسيس بالخطيئة مخبوءة في نفسه ، أحاسيس نصف المؤمن ونصف الوثنيّ ، فظلّ إلى النهاية رهينة ذلك الشعور المتأرجح بأنّه ضحيّة الإقدام والإحجام . لم يستقم الموقف الداخليّ في شخصيّته ، فبدا مرتبكًا ، وكان يحمل معه رصيدًا كافيًا من القيم الذكوريّة التي فضحت ازدواجيّة علاقاته مع «أوكتافيا» و«مرتا» ، فلطالما خالجه شعور عميق بقيمته كرجل معهما ، لكنّه سرعان ما كان يتهاوى ضحيّة مواقف ذكوريّة راسخة تخدش سويّته حالما يمنحن له أجسادهنّ ، فكان يوبّخ نفسه إثر غلبة المتعة عليه .

بعد أن أمضى ثلاث ليال مع أوكتافيا ، أخبرها بأنّه مسيحيّ ، وكانت منحته جسدها بوصفه رجلها المنتظر الذي أرسله إليها إله البحر «بوسيدون» ، وكان اعترافه نبأ لم يقدّر وقعه عليها ، ولا توقّع تداعياته ، «سادت لحظة صمت طويلة ممزوجة بالذهول . وبعد إطراقة مقلقة نظرت أوكتافيا نحوي ، وقد اكتسى وجهها بحمرة الحنق واحتقنت عيناها بحزن كظيم . فجأة انتفضت واقفة وقد

صارت لها هيئة كتلك التي تكسو التماثيل الضخمة القديمة . وبكلّ ما فيها من عنفوان وثنيّ ومن مرارة موروثة ، مدّت ذراعها اليمنى نحو الباب ، وزعقت في بصوت هائل مثل هزيم رعد سكندريّ ، أو صرير ريح وثنيّة عاتية : اخرج من بيتي يا حقير ، اخرج يا سافل»[1]

اهتزّت خيارات هيبا ، ففكّر في أن يُمعن في الرهبنة فيصير قدّيسًا ، أو في أن يتزهّد ، وينقطع عن متع الحياة ، أو في أن يخصي نفسه تلبية لدعوة وردت في إنجيل «متّى» . لكنّه أخفق في كلّ ذلك لأنّ أوكتافيا نقلته إلى حال أخرى أصبح معها أمر الامتثال غير ممكن ، هزّته التجربة الخاطفة ، وتركته مزعزعًا . على أنّه بخبراته الشاحبة التي طواها ولم يفصح عنها ، لم يحتمل عشقًا فاحشًا بلذّاته ، ففسّر تعلّق أوكتافيا به على أنّه إغواء لإبعاده عن جادّة الصواب المسيحيّة . شكّ بها بسبب خبراتها الجسديّة ومراسها في اللذّات ، وبدل أن يقرّ بجهله ، شُغل بمصدر خبراتها ، «طوّفت بي أنحاء المنزل . كنت أسير معها غائبًا عنها حذرًا ، أحسست أنّها تغويني ، وتحسّنُ لي البقاء معها ، فاستعصمت منها بأن قلت في نفسي : كيف سأرضى لذاتي أن أصير خادمًا عند تاجر صقلّيّ ، وزوجًا لخادمة وثنيّة تكبرني بخمسة أعوام ، وتفجَؤُني دومًا برغباتها الجامحة . ومن يدريني ، فقد يكون سيّدها يضاجعها! وإلاّ ، فمن الذي عوّدها هذا الفحش الذي أراه منها؟ لا بدّ أنّ سيدها فاحش أصيل يلاحق رغباته ، ويملأ بيته بالفاجرات ، فيقضي لياليه السكندريّة في أحضانهنّ ، ويضمّ أوكتافيا إليهنّ! . .شعرت لحظتها بكراهية شديدة لهذا الرجل ، وبغضب شديد من هذه المرأة التي توشك أن توقعني في حبّها ، وتنسيني كلّ الآمال»[2] .

ما الآمال التي حملها معه إلى الإسكندريّة؟ إنّها جميعها تقع في مستوى خامل لا يتيح له التفتّح كرجل استثنائيّ ، فوقوعه بين منطقتي جذب دنيويّ

---

(١) عزازيل ، ص ١٢٣ .

(٢) م .ن ، ص ١٠٢ .

ودينيّ صاغ هُويّته القلقة ، ولم يكن ذلك ممكنًا بأيّة حال من الأحوال ، لولا شروق أوكتافيا المفاجئ في حياته وغيابها الخاطف عنها . وذلك خلخل أعماقه ، فلم يتخلّص من الموروث التقليديّ في الحكم على الخبرات الجسديّة للمرأة ، ولا أمكن له أن يمضي في علاقة جاءته من خارج سياق توقّعاته ، فبأسلوب يفتقر إلى الكياسة فضح جهله بالأنوثة ، سألها إن كان يضاجعها أحد . كما أنّه وبعد أن استمتع بجسد مرتا أخبرها بتعذّر الزواج منها ؛ لأنّ إنجيل «متّى» نصّ على أنّ الزواج من المطلّقة هو نوع من الزنى ، ودار بينهما الحوار الآتي :

- زواجنا محظور في ديانة المسيح .

- محظور!!

- نعم يا مارتا محظور ، ففي إنجيل متّى الرسول ، مكتوب : من يتزوّج مطلّقة ، فهو يزني .

- يزني . . وما الذي كان بيننا بالأمس في الكوخ؟ ألم نكن هناك نزني؟

انسلّت مارتا من جانبي ، مثلما تنسحب الروح من بدن نحيل ، أنهكته العلل المزمنة»[1] . هجرته مرتا لأنّه اعتبرها زانية ، وحينما انصرفت عنه رأى فيها خائنة ومتقلّبة شأن كلّ النساء ، «هذا شأن النساء . كلّهنّ . . خائنات ، ولا أخلاق لهنّ . . الآن تيقّنت من أنّني ضلّلت نفسي بأوهام صنعتُها ، وأتيت مع مرتا خطايا لا غفران لها . هي أخرجتني من كوني ، ثم هجرتني حين ظنّت أنّني أموت»[2] .

لم يتخلّص هيبا من نوازعه الذكوريّة الموروثة ، ولم تتمكّن المسيحيّة من استئصال الرغبة الجسديّة من نفسه ، وليس ثمّة علامات مضيئة في تاريخه الشخصيّ أكثر من أوكتافيا ومرتا . وفي الحالين كان يخطئ في الفهم ، ثم يخطئ في التفسير . وبإزاء معرفة جسديّة منحتها إياه أوكتافيا ومرتا تبدو كلّ

---

(١) عزازيل ، ص٣٣٦ .

(٢) م .ن ، ص ٣٥٦-٣٥٧ .

المعارف اللاهوتيّة التي تلقّنها تخيّلات هشّة . وفي رهانَي القوّة كان فعل عزازيل في نفسه أكثر قوّة من فعل يسوع . انتصر عزازيل حينما سوّد رقوق هيبا بشؤون الدنيا .

٥. على حافة الحقيقة:

المسار السرديّ لحياة هيبا هو رحلة اكتشاف خارجيّ وداخليّ ، فكلّما غادر مكانًا ناحية آخر سعى لاكتشافه ، وكلّما مرّ بتجربة ازداد توقًا إلى غيرها ، وشكّل هاجس الاكتشاف العنصر الأبرز في السرد ، وفي نموّ شخصيّته . عاش هيبا في الإسكندريّة ثلاث سنوات ، فبان فيها تداخل العقائد واللغات . ثم الصراع المعلن بين الوثنيّات القديمة المتراجعة والمسيحيّة التي بزغت لتوّها ، وأصبح لها أتباع يذودون عنها بتنكيل الوثنيّين ، واستئصال شأفة الديانة القديمة ، وثمّة تداخلات كثيرة بين الثقافات القبطيّة واليونانيّة ، وهيبا نفسه يعرف أربع لغات هي اليونانيّة ، والعبريّة ، والقبطيّة ، والآراميّة . وهذا يفسّر عمق الصراع في الفضاء السرديّ للرواية . فالأحداث تتنزّل عند منعطف ثقافيّ وتاريخيّ تمثّله بقايا دين عتيق ، وطلائع دين جديد .

عرضت الرواية صراعًا بين الوثنيّة والمسيحيّة في الإسكندريّة ، وبين التأويلات المتباينة حول طبيعة يسوع ، وذلك هو المحفّز السرديّ وراء تطوّر الأحداث ، فبسبب الخطبة الناريّة ضد الوثنيّين التي ألقاها البابا «كيرلّس» أسقف الإسكندريّة ، وقال فيها : «تطّهروا يا أبناء الربّ ، وطهّروا أرضكم من دنس أهل الأوثان . اقطعوا ألسنة الناطقين بالشرّ . ألقوهم مع معاصيهم في البحر ، واغسلوا الآثام الجسيمة . اتّبعوا كلمات المخلّص ، كلمات الحقّ ، كلمات الربّ ، واعلموا أنّ ربّنا المسيح يسوع ، كان يحدّثنا نحن أبناءه في كلّ زمان ، لمّا قال : ما جئت لأُلقي في الأرض سلامًا ، بل سيفًا!»[1] .

---

(١) عزازيل ، ١٥١-١٥٢ .

إثر تحريض البابا الصريح انطلق «بطرس القارئ» على رأس حملة من «جند الربّ» في شوارع الإسكندريّة، انتهت بسحل «هيباتيا» في الطرقات الوعرة، وتقشير جسدها بأصداف البحر انتقامًا وتشفّيًا، ثم حرقها خلف كنيسة «قيصرون» التي كانت في الأصل معبدًا[1]. وقُتلت «أوكتافيا» في تلك الحملة حينما اندفعت لنجدة هيباتيا. أمر إمبراطور روما بإجراء تحقيق في ذلك، فتدخل كيرلّس، وحرّف مجريات التحقيق برِشًا دُفعت للمحقّقين فأغلق ملف هذه الجريمة، ولم ينل أحد عقابه، إنّما كوفئ قائد الحملة بأن ارتقى سلّم الأكليروس، حتى صار أسقفًا.

هذا من جهة محاربة العقائد القديمة، أمّا من جهة صراع التأويلات حول طبيعة يسوع، فقد كانت موضوعًا للمجامع المسكونيّة، وانتهى الأمر بنجاح كيرلّس في الإجهاز على الأسقف نسطور، وطرده من أسقفيّة القسطنطينيّة. في ذلك النزال ظفرت الإسكندريّة في حروبها مع الوثنيّين والمؤوّلين. وما انفكّت الشخصيّات تتنازع في فضاءات السرد، كالبابوات والقسوس والرهبان وأوكتافيا وهيباتيا ومرتا، والأديرة نفسها كانت تتصاعد من جنباتها ذكريات المعابد الوثنيّة، فالدير السماويّ بجوار حلب، حيث لاذ به هيبا في آخر أمره، وكتب سيرته، كان في الأصل معبدًا وثنيًا حاول اليهود والمسيحيّون طمس تاريخه. وفيه داوم عزازيل على ملازمة هيبا خلال الكتابة ملازمة القرين الملهم.

وحظي الجدل اللاهوتيّ حول طبيعة يسوع بمكانة كبيرة في الرواية، وكان نسطور قد أفضى لهيبا بالكيفيّات التي تجرى فيها عمليّة تزييف أفكار القسوس المختلفين عن مدرسة الإسكندريّة، ومن ذلك أفكار «آريوس» وعدّه مهرطقًا ثم تحريم تأويلاته. بل إنّه أفصح عن رأيه بالمسيح، وهو رأي سيكون سببًا لمحنته فيما بعد، «وقف نسطور لحظة متأمّلاً. ثم التفت نحوي، وكأنّه سوف يلقي عليّ بحجر ثقيل، واستغرب بعدها عدم استغرابي ممّا قاله. ولن أنسى ملامحه وهو

---

(١) انظر المشهد المريع لسحل هياتيا في شوارع الإسكندريّة، وحرقها، ص١٥٤-١٥٩.

يترفّق في كلامه ، ويقول لي : إنّني أدرك يا هيبا ، معنى دراستك اللاهوت في الإسكندريّة . وأعرف كلّ ما علّموك إيّاه هناك ، وكلّ ما أعلموك به من أمر آريوس وآرائه التي يعدّونها هرطقة . ولكنّني أرى الأمر من زاوية أخرى ، زاوية أنطاكية إن شئت وصفها بذلك . فأجد أنّ آريوس كان رجلاً مفعمًا بالمحبّة والصدق والبركة . إنّ وقائع حياته وتبتّله وزهده كلّها تؤكّد ذلك . أمّا أقواله ، فلست أرى فيها إلاّ محاولة لتخليص ديانتنا من اعتقادات المصريّين القدماء في آلهتهم . فقد كان أجدادك يعتقدون في ثالوث إلهيّ ، زواياه إيزيس وابنها حورس وزوجها أوزير الذي أنجبت منه من دون مضاجعة . فهل نُعيد بعث الديانة القديمة؟ لا ، ولا يصحّ أن يقال عن الله إنّه ثالث ثلاثة . الله يا هيبا ، واحد لا شريك له في إلوهيّته . ولقد أراد آريوس أن تكون الديانة لله وحده ، لكنّه ترنّم في زمانه بلحن غير معهود من مثله . معترفًا بسرّ الظهور الإلهيّ في المسيح ، وغير معترف بإلوهيّة يسوع . معترفًا بأنّ يسوع ابن مريم الموهوب للإنسان ، وغير معترف بشريك لله الواحد»[1] .

مثّل آريوس اتجاهًا إنسانيًا سعى إلى تجريد يسوع من إلوهيّة ألبسها له بعض مدارس اللاهوت ، فحرمه مجمع «نيقيه» لقوله : «إنّ المسيح إنسان لا إله ، وأنّ الله واحد لا شريك له في إلوهيّته»[2] . وكان الإمبراطور قسطنطين قد أمر بانعقاد المجمع في عام ٣٢٥م للنظر في طبيعة المسيح . لم يكن الإمبراطور مسيحيًا آنذاك ، فقد تنصّر وهو على فراش الموت ، ولكنّه تبنّى الرأي القائل بألوهيّة يسوع كيلا يسهم في إيقاد جذوة النزاع الناشب حول ذلك في أرجاء الإمبراطوريّة ، فجاءت قرارات المجمع استجابة غير مباشرة لرغباته ، ونجم عن ذلك تكفير آريوس وسائر من يقول ببشريّة يسوع ، فحرم ونفي ثم قضى مسمومًا ، وبذلك تبوّأ يسوع مقام الإله المطلق .

---

(١) عزازيل ، ص ٥٣-٥٤ .

(٢) م .ن ، ص٤٩ .

وقع أمر شبيه بذلك لنسطور بعد أكثر من مئة عام ، ففي مجمع «أفسوس» الذي انعقد في عام ٤٣١م ، تعرّض لمحنة شبيهة بمحنة مُلهمه الأوّل ، إذ التأم جمع الأساقفة على خلفيّة النزاع الناشب حول الطبيعتين اللاهوتيّة والناسوتيّة ليسوع . هل هو ذو طبيعة واحدة بوصفه إلهًا ، أم أنّ له طبيعتين إلهيّة وبشريّة لكون أمّه مريم من البشر؟ وانتهى المجمع إلى الأخذ بالطبيعة الواحدة ليسوع ، وأنّ مريم ولدت إلهًا ، فتكون إذن أمّ الإله «ثيوتوكس» . عارض نسطور هذه الفكرة ، فَجُرِّد من أسقفيّة القسطنطينيّة ، وحُرم من الكهنوت . ولم يكن قد مضى على توليه منصبه إلاّ نحو ثلاث سنوات . على أن مجمع «خلقدونيه» الذي انعقد في عام ٤٥١م عاد وجمع بين طبيعتي المسيح البشريّة والإلهيّة ، فتحقّق ما كان قد قال به نسطور بعد عشرين عامًا من حرمانه .

ربضت هذه السجالات اللاهوتيّة في ذاكرة هيبا ، فزرعت شكوكًا عميقة حول العقيدة القويمة التي ينبغي الأخذ بها ، فهل الدين انتماء لفكرة سامية أم امتثال لجدل لاهوتيّ يدعم السلطة الزمنيّة للبابوات والأساقفة؟ وبسبب كلّ ذلك ، جرى تخريب القاعدة السويّة للإيمان البريء بالمسيحيّة في نفس هيبا ، فلم يكن راهبًا غفلاً ، واستحال عليه أن يكون مسيحيًا مخلصًا طبقًا لشروط اللاهوت . طوى هيبا في أعماقه ثأرًا من المسيحيّين الذين فتكوا بأبيه الصيّاد تحت أسوار معبد وثنيّ في صعيد مصر ، وقد رأى المشهد وتشرّب بالذكرى . لم يسامح ، وليس قادرًا على ذلك ، فتلك الذكرى لاحقته طوال حياته . كان هيبا رجلاً دنيويًا ، وكامل تأمّلاته الذهنيّة والروحيّة المعروضة في الرواية وقعت بين تجربتين جسديّتين مشعّتين ، الأولى مع أوكتافيا والأخيرة مع مرتا ، فالرهبنة غطاء خارجيّ لم يتمكّن من إخفاء أعماقه المملوءة بالشكوك والرغبات وملذّات الدنيا ، فلطالما انجرف بسرعة إلى تهويمات يتغنّى فيها بجسد المرأة .

تَرَهْبنَ هيبا لكنّه لم يصبح راهبًا ، فعلاقاته مع نفسه ومع أوكتافيا وهيباتيا ومرتا ، وشكوكه في مصادرات اللاهوت ، حالت دون اندراجه في سلك الرهبنة الحقيقيّة ، إذ أنّ نوعيّة الشكوك التي تمور في أعماقه تجاه التقاليد الكنسيّة

أفردته عن الرهبان ، «أتذكّر أيام الصفاء التي هدأت فيها روحي بين أحضان هذا الدير ، وأشرقت شموس باطني من أفق الرحمة ، حتى إنني نسيت أيامها عذاباتي الأولى وشكوكي وحيرتي الملازمة . . صرت كأنّني أعيش بين السحاب ، وأكاد أحسّ من حولي بحفيف أجنحة الملائكة التي تملأ السماء . وعرفت أيامها لأوّل مرة ، سرّ الرهبنة ونعمة التوحّد وصفاء الخلاص من صخب العالم . وتيقّنت من أنّ الدنيا لا قيمة لها ، ومن أنّني لمّا تركتها خلفي ، اشتريت أفق الروح الغالي بمتاع البدن الرخيص»[1] .

ولكن لا تجعل هذه الخواطر هيبا راهبًا حقيقيًا ، فما لبث أن وقع في غرام مرتا . وكانت ذكريات أبيه الذي قتل ، وأمّه التي تواطأت على ذلك ، فضلاً عن تجاربه مع أوكتافيا وهيباتا ومرتا تبعده عن فكرة الغفران ، فلا فائدة من راهب دائم التذكّر ، فكلّما دهمته أحلام الماضي ازداد شكًا . بل إنّه سأل نفسه في أيامه الأخيرة : «لماذا انطفأ كلّ شيء؟ نور الإيمان الذي كان يضيء باطني ، شموع السكينة التي طالما آنست وحدتي ، الاطمئنان إلى جدران هذه الصومعة الحانية . .حتى شمس النهار ، صرت أراها اليوم مطفأة ، وموحشة»[2] .

التقى هيبا بأوكتافيا وهو في حوالي الثالثة والعشرين من عمره ، وكانت تكبره بخمس سنوات ، ولم يكن له اسم ، وهو جاهل باللذّة ، فمنح اسمًا أسطوريًا ، وهُويّة رجل انغمس في الملذّات الوثنيّة . تلاحق قضيّة التسمية هيبا إلى النهاية ، فيسمّى بأسماء كثيرة . لم يكن له اسم قبل ظهور أوكتافيا التي أطلقت عليه اسم «ثيوزوروس بوسيدونيوس» ، قال : «كانت أوكتافيا تدهشني بجرأتها ونزقها الجامح . .هل كانت تظنّ نفسها إلهة تهب الناس الأسماء؟ صحيح أنها اختارت لي اسمًا مميّزًا ، هو يعني باليونانيّة : الهديّة الإلهيّة من بوسيدون! غير أنّني أظهرت لها الغضب . فأظهرت هي الدلال . وقالت إن كان

---

(١) عزازيل ، ص ٢١٣ .

(٢) م .ن ، ص١٨ .

ذلك الاسم لا يعجبني ، فسوف تعطيني اسمًا آخر بدلاً منه ، هو ثيوفراستوس الذي يعني حرفيًا الكلام الإلهيّ .

– يا أوكتافيا كفّي عن جنونك ، فهذا أيضًا ليس اسمي . هذه كلّها أسماء يونانيّة ، وأنا لي اسم مصريّ .

– دعك الآن من مصر واليونان . أنت المصدّق لكلام الإله ، فاسمك منذ الآن ثيوفراستوس . . أو ثيوزورس بوسيدونيوس ، اختر لك واحدًا منهما ، وأخبرني لأناديك به»[1] .

وانتهى بأن انتحل له اسمًا هو نصف اسم هيباتيا بعد أن شهد نهايتها ، فعمّد نفسه بماء البحر وغادر الإسكندريّة . أحدث لقاء هيبا بامرأتين وثنيّتين تحوّلاً جذريًا في حياته ومصيره . أصبح معرفة بعد أن كان نكرة ، واكتسب شخصيّة جديدة ، «عمّدت نفسي بنفسي ، وأعطيت لنفسي في لحظة الإشراق المفاجئ هذه اسمًا جديدًا . هو الاسم الذي أعرف به إلى الآن . . هيبا وما هو إلاّ النصف الأوّل من اسمها» . ثم أضاف «التقطت بعد العماد ملابسي ، وشعرت حين ارتديتها بأنني صرتُ الإنسان الآخر الذي كان كامنًا فيّ . أنا الآن هيبا الراهب ، ولست ذاك الصبيّ الذي وشت أمّه بأبيه ، فقتلوه أمام ناظريه . لست اليافع الذي ربّاه عمّه في نجع حمّادي ، ولا الشابّ الذي كان يومًا يدرس في أخميم . . أنا الآخر المؤيّد بالملكوت الخفيّ ، وأنا المولود مرتين»[2] .

لم يكن لهيبا موقف من نفسه وعالمه ، وبلقائه أوكتافيا حصل على تسمية إله البحر ، وغرق في اللذّة ، ومن هيباتيا حصل على الاسم ، وتشبّع بالمعرفة ، وبلقائه مرتا أعاد النظر بمجمل تاريخه الشخصيّ فكتب سيرته ، وفصم صلته بالرهبنة . تلازم حضور عزازيل والنساء في عالم هيبا ، فارتسم له معنى دنيويّ للحياة ، فكان أن صارت جدالات اللاهوت أقرب إلى نقطة سوداء تعطي معنى لحياة دنيويّة بيضاء ينبغي عليه اختيارها .

---

(١) عزازيل ، ص ٩٩ .

(٢) م .ن . ص ١٦٥

٦. سرد كهنوتي، ودائرة مغلقة من الارتحال:

وعرضت رواية «النبطي» للمؤلِّف نفسه ، بسرد كهنوتي متدرِّج ، تخيّلا تاريخيا صوّر الإرهاصات الأولى للإسلام في مطلع القرن الميلادي السابع ، وبداية انحسار العقائد المسيحية واليهودية في بلاد الشام ومصر والعراق وشبه الجزيرة العربية ، بمقترب سردي لا يختلف كثيرا عمّا عرضه في رواية «عزازيل» ، حينما قدم تخيلا تاريخيا لأفول العقائد الوثنية في مصر ، وتباشير ظهور المسيحية قوة جديدة تتناهبها النزاعات المذهبية ، على أن التخيّل التاريخي في رواية «النبطي» جاء على خلفية حبكة سردية قوامها زواج «مارية» القبطية من نبطي يدعى «سلامة بن عمرو النبطي» ثم ارتحالها معه من مصر إلى بلاد الأنباط نصرانية المعتقد ، وتسميتها بـ«ماوية» وكأنّ ذلك تعريب لها ،وعودتها ثانية إلى مسقط رأسها مُسلمة ، بعد نحو عشر سنين ، ضمن حملة تهجير اشترك فيها الأنباط العرب ومن لاذ بديارهم من اليهود بعد أن أجلوا عن شبه جزيرة العرب ، وغاية تلك الحملة التمهيد لفتح مصر .

وجاءت حبكةرواية «النبطي» مناظرة لحبكة رواية «عزازيل» فـ«مارية» كالراهب «هيبا» ترتحل بين المعتقدات والأمكنة ، وتخوض التجارب الجديدة ، وكلّ منهما سعى لاكتشاف نفسه ، والعالم من حوله ، ومعرفة طريق رحلته ، وملامسة شؤون عصره ، لكن تطلّعات «هيبا» فاقت تطلعات «مارية» إذ انخرط في معمعة الصراع اللاهوتي ، وانغمس في لذة الجسد الوثني ، ومع أن «مارية» خاضت تجربة جسدية مُلهمة ، ولكنها خاطفة ، مع العربي الغريب في شبابها ، وأروت رغباتها مع «ليلى» في علاقة جسدية مصدرها الشبيه ، فهي تماثله في الاقتصار على تجربتين حسيّتين ، لكنها ظلّت مقيدة في حركتها ، ولم تتفتّح ، فالنبيّ النبطي لم يجر فيها التحول الذي أجراه عزازيل في هيبا .

على أنّ الخطّ السردي العام ، في الروايتين ، كان وسيلة لرسم الأحوال الدينية لمجتمعات الشرق الأوسط في مطلع العصور الوسيطة ، وفضح تحيّزاتها السياسية ، وكما انصرف اهتمام «عزازيل» إلى تمثيل الصراعات المذهبية في

المسيحية ، فقد انصرف اهتمام في «النبطي» إلى عرض المرويات الإخبارية حول صراع الإمبراطوريتين الرومية والفارسية في مصر والشام ، ثم صراع المسلمين معهما ، وبداية انهيارهما ، وظهور الإمبراطورية الإسلامية قوة ضاربة لا قِبلَ لأحد الوقوف في وجهها ، وكل ذلك جذب انتباه المجالس النبطية التي كانت تتداول تلك الأخبار ، فتبلغ شذرات منها مسامع مارية ، التي تعيد روايتها متناثرة دون حرص على ترابطها المنطقي .

استعار التخيّل السردي ، في رواية «النبطي» أسلوب الإسناد الشائع في المرويات العربية ، إذ نسب المؤلّف إلى السيدة «مارية» رواية المتن كاملا بدون تدخّل من أحد ، بوصفها شاهدة عيان على أحداثه ، ومشاركة في صنعها ، وهو استهلال بارع كفل لها مسؤولية وصف الوقائع كما رأتها ، أو سمعت بها «أما بعد ، فقد أخبرني شيخي الجليل الحسن الإسكندراني ، عن شيخه الأجلّ محمد اللواتي ، قال : أخبرنا الإمام مسعود المغربي في مجلسه ، بسنده ، مرفوعا إلى الشيخ طبارة البلوي . عن أبي المواهب البغدادي المؤدّب ، عن شهاب الدين الهروي الأفغاني المعروف بالشيخ جرادة ، عن نور الدين الوزّان السائح ، عن عبدالله المعمَّر نزيل القاهرة ، عن شيوخه وشيخاته وبعض عماته ، عن الخالة الغابرة مارية . وقيل صواب أسمها ماوية ، أنها قالت :»(١) .

ثم قُدّمتْ الحيوات الثلاث لمارية متتالية بداية من خطوبتها في قريتها المصرية ، فرحلتها إلى بلاد الأنباط ، ثم شروعها في العودة إلى بلادها ، وخلال تلك الحيوات التي استغرقت أحداثها عشر سنين استعادت طفولتها ، وأحوال أسرتها المسيحية في قرية «النملة» بمصر ، ثم شبابها ، وتجاربها البسيطة ، لكنها أسهبت في وصف رحلتها إلى بلاد الأنباط عبر سيناء ، وصولا إلى الحياة الرتيبة التي قضتها في بلاد زوجها . فقد أحدثت تجربة زواجها من نبطي إلى تغيير مصيرها «عرفت أنني خرجت من حيوتي الأولى ، ولن أعود إليها

(١) النبطي ، يوسف زيدان ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠١٠ ، ص٩ .

أبدا»[1] ، إذ رميت على هامش الأسرة ، ولم تتفاعل مع المجتمع النبطي ، واليهودي ، فكانت ترصد من غرفتها المحفورة في سفوح الجبال أحوال الآخرين في الأرض الرملية المجاورة ، وتراقب إيقاع حياتهم بعين محايدة ، ثم تحضر مجالس العائلة بين وقت ووقت من أجل الإصغاء إلى الأخبار القادمة من عمق شبه الجزيرة .

أظهر السرد الأنثوي الذي مثلته تجربة حياة «مارية» في مراحلها الثلاث : حياتها الأولى في مصر المسيحية ، وحياتها الثانية راحلة إلى بلاد العرب الأنباط ، وحياتها الثالثة زوجة شبه مهجورة ، موقع الأنثى في عالم يتقاسمه الذكور ، فرسمت بذلك دائرة مغلقة لم تتح للشخصية في أن يعاد تشكيلها كما حدث لـ«هيبا» . على أن الشخصيتين تشاركتا في انجذابهما إلى قرين خارجي ، عزازيل والنبطي ،حفز فيهما الرغبة أو الحركة ، فارتبطت حياتهما به ، وعلى الرغم من تغيير الأمكنة والمعتقدات والعلاقات ، فقد بقيت رؤية «مارية» لنفسها ولعالمها شبه ثابتة ، فرحلة الذهاب والإياب رسمت ملامح عالم سديمي تتناهبه الأخبار العربية ، وصراع الروم والفرس ، وتمايز المذاهب والمعتقدات ، لكنها رُكنت على هامش ذلك العالم ، فلم تنخرط فيه ، وما توغلت في أعماقه لتصبح جزءا منه سوى كونها راوية لما حدث فيه . كانت «مارية» أمينة على القيام بدور الراوي كما اقترحته المرويات السردية العربية .

من الصحيح أن عالم الأنباط انبثق من خلال عينيها ، ووصف على لسانها ،لكنها ظلت جاهلة به ، فهي لا تعرف لكثير من الألفاظ التي كانت تطرق سمعها معنى إلا بصعوبة بالغة ، مثل : العرب ، النبطي ، الدير ، المذبح ، الريف ، المضارب ، البحر ، القبيلة ، الطلاق ، الكلأ ، دخول الرجل بالمرأة ، إلى ذلك كانت تجهل كثيرا من الحوارات الدائرة في المجتمع النبطي بسبب جهلها بكثير مما يتكلّمون به ، حتى انجذابها للغة النبطي مصدره جمال الألفاظ ،

---

(١) النبطي ، ص١٤٣ .

وأسجاعها ، أكثر من إدراك معانيها العميقة ، وظهر ذلك بوضوح في إصغائها لتلاوة القرآن بصوت اليمني البصير .

٧. السرد وأنبياء الزور:

ليس النبطي الذي تردّد ذكره في الرواية هو زوج «مارية» ، إنما أخوه الأصغر المتنبئ ، واسمه «يونس» الذي طالما انتبذ مواقع خاصة به في ديار الأنباط مدّعيا وحيا يناوله تعاليم الله ، مؤمنا بربوبية الإله العظيم «أيل» الذي شاعت عبادته عند القدماء في بلاد الشام باعتباره سيّد مجمع الآلهة ، ومن صفاته الحكمة ، والرحمة . وقد ورد ذكره مرات عدّة في سفر التكوين ، لكن النبطي لم يبذل جهدا يذكر في نشر عقيدته في الوسط العائلي والقبلي ، لأن نبوّته قامت على مبادئ الحب والعدل والطيبة ، فلم تلق قبولا في مجتمع جعل النزوع الدنيوي غاية بذاتها ، فعزف الآخرون عنه إلا حفنة من الأتباع تلاشوا بمرور الوقت ، فلم تبق إلا «مارية» التي انجذبت إلى تعاليمه في حياتها المسيحية وحياتها الإسلامية ، ولم يبشر هو بنبوّته ، وقوبل بعزوف عمّا كان يقول به ، بعد أن جذبت نبوّة محمد إليها الأنظار في شبه جزيرة العرب ، وتحوّلت إلى قوة عسكرية أخذت بفتح العراق وبلاد الشام ومصر .

لم يكن النبطي كاهنا ، إنما هو ضمن طائفة من مدّعي النبوّات الذين عجّ بهم ذلك العصر ، وتكاثروا بين الأقوام الباحثة عن هويات خاصة بها ، فأصبحت تتوسل بالشخصيات المتنبّئة والمتكهّنة كي تلوذ بها في صراعاتها الدينية والقبلية ، قد تكرس الوجود التاريخي لقلة من المتنبئين ، واعترف لأحدهم نبيّا ، فيما وصم الآخرون بالمروق ، واعتبروا من أنبياء الزُور ، فخمد ذكر النبطي لأنه تصالح مع نفسه على حساب مصالحة الجماعة النبطية مع ذاتها ، فالأنباط ومجاوروهم لم يجدوا في نبوّته قوة جذب تدفعهم للتعلّق بها ، فهي تأملات روحية تخلو من الخطابية التي تقتضيها الأديان من ترهيب وترغيب ، وكان النبطي يفتقر إلى القوة التي تجبرهم للأخذ بها ، فما كان مؤمنا بالعنف

كسائر المتنبّئين في عصره، إنما اهتدى بسماحة ربّه «أيل» ولم يسع إلى التنكر للطفه من أجل غايات دنيوية لفرض معتقداته، وبسط سيطرته على الآخرين. وكان أن حار عجبا مما رآه تناقضا بين تعاليم القرآن الرحيمة، ولغته الصافية، وأفعال الرسول العنيفة، فقد ارتسمت للنبي العربي صورة غاز نذر نفسه لاغتيال خصومه من المشركين واليهود، فنأى بنفسه عن الانخراط في الدعوة الجديدة التي رآها تعارض النظام القيمي الذي آمن به، فطوت موجة الإسلام نبوّته، ودفعت بها إلى عالم النسيان، إذ مثّلت له جيوش الفتح الزاحفة ناحية الشام ومصر والعراق موجة عنف بدوي لا يجوز له الاشتراك فيها، أو تأييدها، فمكث وحيدا بعد أن جرى ترحيل قومه عنوة إلى مصر باعتبارهم طلائع بشرية لفتحها.

جاء الظهور الأول للنبطي بصوت «مارية»، حينما وفد العرب خاطبين لها من أرض بعيدة، فدُفعتْ إلى المجلس لتخدم الضيوف بإبريق من النبيذ ،كي تمكّنهم من رؤيتها، حسب التقاليد المعمول بها. كانت خجلة، ومتردّدة، ومع ذلك لم يكن لها خيار إلا تنفيذ ما طلب إليها القيام به، فقالت وهي تصف خاطبيها من الأنباط «رحتُ أصبّ لكلّ منهم كأسا، فيأخذها من يدي إلى فمه. .في وسطهم عربي لم يشرب كأسه. أخذها منّي بيمناه فوضعها بجواره من دون أن ينظر نحوي، فأمكنني من النظر إليه. ملامحه دقيقة رقيقة، وعيناه المكحلتان واسعتان. ثوبه نظيف أبيض، وعمامته تفوح بعطر خافت. على جانبي وجهه النحيل الرائق، ينسدل غطاء رأسه الشفاف. أتراه خاطبي؟ يا ليته. فهو مثل قديس شاب، أو ملاك تاه عن طرق السماء، فهبط إلى الأرض بلا قصد، ليعيش حينا بين الناس. وهو يأخذ الكأس من يدي المرتجفة، قال بصوت خفيض: شكرا يا خالة. تمنّيتُ لحظتها بقلب حالمة، لو كان هو الذي جاء يخطبني»[1].

---

(١) النبطي، ص٢٣.

لم يكن الرجل الذي خطف لبّ مارية هو خاطبها ، إنما كان الأخ الأصغر لمن سيكون زوجها ، فهو «المسمّى عندهم الكاتب لأنه يكتب لهم عقود التجارات ، وهو الملقّب هناك بالنبطي مع أنهم كلهم أنباط» . وهذا النبطي هو الذي سيعلم «مارية» لاحقا «خفايا كلام العرب وأسرار مسّ المعاني بالكلمات»[1] . حفلت رؤية «مارية» بكثير من الإشارات التي وجدت لها تحقّقا في المتن السردي . إن السمة التأملية ، والوسامة ، والكحل ، والعطر ، والنظافة ، والتقدير ، وصفة الكاتب ، والمتنبّئ ، ستزداد ثراء كلما تعرّفت «مارية» إلى «النبطي» ، فانتهى الأمر بها شبه مريدة له حينما عاشت عزلتها في بلاد الأنباط ، وظلت مشدودة إليه إلى لحظة ارتحالها عن بلاده ، لكنها لم تتجاوز حدود الإعجاب والاندهاش .

كشفت الرؤية الأنثوية طبيعة العلاقات الاجتماعية المركّبة لمجتمع الأنباط ، ونمط عيشه وعلاقاته ، وموقع المرأة فيه ، فقد غادرت «مارية» بلادها صحبة رجل لا تعرفه ، ولم تفلح في تأسيس أية علاقة إنسانية معه إلى النهاية ، لأن زواجها لم يثمر مع رجل عقيم ، أحول ، سكير ، تتعالى من فيه أبخرة كريهة ، فلاذت بشقيقته ليلى ، وبأخيه المتنبئ ، ذلك أن المعتقد السائد قرر أن عدم الإنجاب مصدره المرأة وليس الرجل .

لم يتفرّد النبطي بوصفه الشخصية المركزية في العالم المتخيل للرواية إنما اندرج في سياق كاشف للمعضلات الأخلاقية السائدة في المجتمع النبطي ، وفي المجتمعات المجاورة ، فتعاليمه خطّت بعض التأملات الدينية التي كانت تمور بها بلاد العرب ، وظهوره نبيا مترحّلا فيها رسم حالة من عدم اليقين ، وغياب الاستقرار ، والقلق العام ، والاضطراب النفسي ، فلطالما هجر الرجال أوطانهم متاجرين مع مصر وبلاد الشام ، فيما تركت النساء على سفوح الجبال ، وفي باطن الأودية ، وحيدات يكافحن العزلة ، بانتظار رجال ما أن يعودوا حتى

---

(١) النبطي ، ص٢٤ .

يرحلوا . وعلى هذا جاءت نبوّته فكرة فردية صقلها التأمل في مجتمع بدوي- تجاري ، ولم تجد لها امتدادا إلا لدى قلّة من الأفراد ، وسرعان ما خمد ذكرها بظهور النبوة الكبرى في أرض الحجاز .

أخفق النبطي في صوغ معتقد تقبله الجماعة النبطية ، فكانت العائلة منقسمة بين تأملاته الدينية القائمة على إشاعة فكرة السلام ، والحب ، والألفة ، وتقدير المرأة ، ومعتقد الأخ الأكبر الهودي الذي لم يقبل كليا من طرف الجماعة اليهودية كونه من أمّ غير يهودية ، ثم معتقد سلامة النصراني الذي اقترن بقبطية ، ولم يلبث أن تحوّل إلى الإسلام طمعا في منافع الفتح الإسلامي ، ودفع امرأته للأخذ بمعتقده الجديد مستفيدا مما شاع عن أنه زوج امرأة عارفة بأحوال مصر ، الأمر الذي سهّل على المسلمين فتحها ، كل ذلك إلى جانب إيمان الأم بالآلهة العربية «الّلات» . لكن الانقسام الديني في العائلة لم يبلغ رتبة الصراع بين أفرادها إنما كشف تنازعا بين قوى ثلاث هي الوجود الروماني في مصر وبلاد الشام ، وبداية انحسار وجود الفرس فيهما وثم في العراق ، ثم الظهور الصاعق للقوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية ، وفتح تلك البلاد بعد أن مهّدت لذلك بمعاهدات حماية وولاء مضمر لتمزيق شمل الأعداء . فتراجع وجود المعتقدات السابقة في المجتمع النبطي ، والتهمها إسلام عنيف قادم من شبه الجزيرة .

وتربّعت على رأس السلالة الأم الكبرى «أم البنين» ، المرأة العربية من قبيلة ثقيف ، وهي استمرار رمزي لسلطة الآلهة الأنثوية في مجتمع شبه الجزيرة وتخومها ، وكانت من عُبّاد «الّلات» ، وانتزعت قوتها من الأمومة الحاضنة لأبناء يتقاسمون أعمال التجارة والأديان ، فصلتهم بالمكان هشة ، وعلاقتهم بالآخرين مضطربة ، فأصبحت «أم البنين» العروة الجامعة للسلالة بعد أن توزع أبناؤها بين الأديان السماوية الثلاثة ، والأعمال التجارية المتنوّعة ، وقضت نحبها حينما بلغها نبأ غزو الرسول مدينة «الطائف» التي عاشت فيها .

عرضت عينا «مارية» الطقس الديني لموت أم البنين ، بالصورة الآتية :

«سرى حول الخيمة اضطراب وهمس ، وقد تقاطر الجميع إلى المربوعة ، حتى الصغار ، فأحاطوا بأمّ البنين . جلسوا كلّهم صامتين ، حتى جاء نحونا الهودي ينوء بهمّ ثقيل . حيّا أمّ البنين وجلس قبالتها ، وسكن ، فرفعت وجهها إليه وهي تقول : هات ما عندك ، وأوجز . . قال : نبي المسلمين دخل بكّة منتصرا ، وحاصر الطائف بعد شهر ، فهدم كعبة الّلات الكبيرة ، وقتل الكاهنة الكبرى ، وسلَب الغَبْغَب . انتفضت أكتاف أمّ البنين ، مرتين ، وقامت كالمسحورة من وسطهم وهم ينظرون . .ومضت بخطى ثقيلة إلى السقيفة المجاورة ، واستندت إلى قائمها الخشبي بذراعها اليمنى ، وأطالت النظر في السهول البعيدة الغبراء ، ثم دارت ببطء حول صنم الّلات . الجميع واقفون حول السقيفة ، في دائرة كبيرة ، يحدّقون نحو أمّ البنين ولا يتحرّكون ، وقد احتقنت في عيونهم الدموع . .عند طوافها السابع بالحجر ، سقط عنها ستر رأسها ، فما اكترثت لسقوطه وانكشاف شعرها . أكملت دورتها الأخيرة بمشقّة ، وعينين زائغتين . قبل أن تكمل الطواف ، تركَنا النبطيُّ وانصرف فجأة إلى ناحية حجرته ، وكأنه لم يشأ أن يسمع من أمه الشهقة الهائلة ، ويرى وقوعها المريع وقد احتضنت بين ذراعيها الحجر الأبيض المكّعب»[1] .

توسطت المرأة ثلاثة أقطاب ، ديني مثّله النبطي المتأمل ، ودنيوي مثّله سلامة التاجر ، وشخص مقتلع مثّله الهوديّ ، وارتبط الأخوة الثلاثة بأواصر عائلية تبدو متماسكة بسبب وجود الأم ، لكنها هشة في صلاتها الإنسانية ، وفي علاقات الانتساب ، وظهر النبطي شخصية مأساوية تساوت مع غيرها في الأفعال السردية التي عرضت جميعها من وجهة نظر «مارية» التي انتهت باعتناق الإسلام دون أن تفهم تعاليمه مجاراة لزوجها . لكن الرحلة بين مصر وبلاد الأنباط كشفت بعض التجارب التي عرفتها من كونها طفلة بريئة عاشت في حاضنة مسيحية متبتّلة في مصر ، إلى أن انتهت زوجة مهجورة عند

---

(١) النبطي ، ص٣١٠-٣١١ .

الأنباط ، فباستثناء العلاقة الحميمة مع ليلى ، الشقيقة المطلّقة للنبطي ، والخلوات التي جمعتهما في تواطؤ سرّي على المتعة مصدرها المثيل الذي أصبح شريكا محضا في ملاذ مغلق نُحت على سفح جبل ، ثم حرقة الفراق التي قاربت أن تكون جنونا بعد زواج ليلى من عشيقها ، وانجذاب «مارية» الروحي إلى النبطي ، والإصغاء إلى تعاليمه الأخلاقية ، خلت الرواية من أية علاقات متفاعلة تقوم على الشراكة النفسية والعاطفية ، فالشخصيات منفرطة في تصوّراتها ، وأفكارها ، ومعتقداتها ، وأعمالها ، فلا تجمعها إلا قافلة مترحلة ، أو كهف صغيرة منقور في سفوح الجبال ، أو ولائم شواء وخمور قدوما من سفر أو استعداد له .

إن رحلة خروج «مارية» من مصر إلى بلاد الأنباط ، ثم عودتها إلى بلادها زوجة مهجورة ، أخذت دلالتها على مستويين ، مستوى فردي مثّله اقتياد امرأة غفل من عالم أليف إلى آخر معاد لم تتوافر فيه الشروط الإنسانية المناسبة لا في طبيعة المكان القاسية ، ولا العلاقات الاجتماعية ، فانهارت آمالها في تكوين أسرة في مجتمع آخر مختلف في تقاليده ومعتقده ، فقيّدت تجربتها في إطار رغبة لم يتحقّق مضمونها . ومستوى عام مثّله حضور الأنباط تجارا إلى مصر ، ثم ذهابهم إليها مدشّنين للفتح الإسلامي ، وكأنهم كانوا عيونا للعرب القادمين من قلب الصحراء .

الفصل الخامس

التخيّل التاريخيّ وتفكيك الهُويّة الطبيعيّة

١ ـ أخلاق الحريّة وأخلاق العبوديّة:

اقترحت الطبيعةُ ، في رواية «ساق الغراب» لـ«يحيى اَمقاسم» ، دينَ الحرّيّة ، وعرضت الثقافة سلطة الاستبداد ، فتوازى في السرد مفهومان متعارضان ، نزع الأوّل إلى الالتصاق بالطبيعة والاشتياق إليها ، والاتّساق مع شروطها ، والمشاركة في الإفادة منها ، وأراد الثاني قطع الصلة معها ، والإقلاع عن الانتماء إليها ، والأخذ بسياسة الامتثال لمعايير ثقافيّة جاهزة ، وتعميم قيمها الدينيّة ، وجعل الإنسان موضوعًا لها ، ثمّ كبح التفرّد ، ومحو خصوصيّة الميراث الأسطوريّ ، وإحلال نظام الطاعة والخوف محلّ الشراكة والانتماء ، وقد أفضت هذه المنازعة إلى ظهور ضربين مختلفين من ضروب الأخلاق : أخلاق الحرّيّة ، وأخلاق العبوديّة . سادت الأولى بالاختيار ، وفُرضت الثانية بالإجبار . وقد شكّلت هذه الثنائيّة القاعدة الأخلاقيّة لأحداث الرواية من بدايتها إلى نهايتها ، فكلّما حزمت «العشيرة» أمرها لتدبير شؤون حياتها في وادي «الحسينيّ» ، دسّت «الإمارة» أتباعها لتفكيك أواصرها ، وتشتيت شملها ، وإعادة ربط ولائها بـأمير «صَبْياء» .

استند مفهوم «العشيرة» إلى القرابة والمصاهرة والمخالطة والمصاحبة ، فيما قام مفهوم «الإمارة» على السيطرة والقهر والشوكة والغلبة والطاعة . أرادت القبيلة ربط نفسها ومصيرها بالطبيعة إلى الأبد ، فيما أرادت الإمارة بسط نفوذها بالقيم الدينيّة ، لتلحق بها «مجتمع الطبيعة» طبقًا لرؤاها ومصالحها . وقع تجسيد هذا الصراع في مكان وزمان على سبيل الإيحاء مرّات ، وعلى سبيل التأكيد مرّات أُخر . أمّا المكان المتخيّل فهو السلاسل الجبليّة الوعرة المعروفة باسم «ساق الغراب» ، الممتدّة بين اليمن والسعوديّة في جنوب غرب شبه الجزيرة العربيّة . وهي مرتفعات شاهقة تحيط بها عسير ونجران وتهامة من جهة السعوديّة ، وصعدة

وعمران وحجّة من جهة اليمن ، وأمّا الزمان الافتراضيّ ، فالعقود الأولى من القرن العشرين ، حيث امتدّ نفوذ الإمارة السعودية إلى الجنوب الغربيّ لشبه الجزيرة ، وتوسّع في تلك المنطقة ، وأُخذت البيعة لها في «صبياء» في أوّل ثلاثينيّات ذلك القرن ، وكانت القبائل في وقت سبق ذلك منهمكة في عقد الاتّفاقات والقواعد والمواثيق فيما بينها ، وقد تضاربت ولاءاتها لليمن حينًا ، وللإمارة السعوديّة حينًا آخر ، إلى أن استوى الأمر للسعوديّة في نهاية المطاف . على أن التخيّل التاريخيّ الذي التزم بحدود المكان المتخيّل ، لم يلتزم بتخوم الزمان المفترض ، فكان يأتي على ذكر أحداث تعود إلى زمن أسبق من ذلك بكثير من أجل تأثيث خلفيّة أحداث الرواية .

يفيد تحديد الإطار المكانيّ والزمانيّ للأحداث في كشف طبيعة التحوّلات الاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة التي وقعت لقبائل «وادي الحسينيّ» ، كما عبّرت عنها مجازيًا رواية «ساق الغراب» ، وبخاصّة أهالي قرية «عُصيْرَة» في تحويلها الإجباريّ من الولاء للعشيرة ممثّلة بالمشيخة ، إلى الولاء للدولة ممثّلة بالإمارة ، وبالتالي انتزاعها من الأسطورة وإدراجها في التاريخ . إلى ذلك فهو مفيد في كشف طبيعة التخيّل التاريخيّ الذي رسم ملامح ذلك التحوّل ، مازجًا بين السمة الأسطوريّة والخرافيّة والسحريّة لسلوك القبيلة وقيمها ، وبين التقرير الواقعيّ القائم على رصد مباشر للتحوّلات التي فرضتها الإمارة ، وهي تسعى لتكييف القبيلة في إطارها السياسيّ ، فلا عجب أن ترتبط السمة الأسطوريّة بالقبيلة ، وتتّصل السمة الواقعيّة بالإمارة ، فلطالما رسمت متخيّلات الهُويّة حدود الأوطان ، وزيّفت مشروعيّة تملّك الأرض ، وتقرير مصير من يعيش عليها .

بُني مشروع الإمارة على خطاب وعظيّ عابر للحدود الجغرافيّة ، أمّا القبيلة فجماعة من لحمة واحدة خلقت لنفسها نظامًا متلازمًا لا مكان للغرباء فيه ، وأيّ انفتاح يفضي إلى انهيار الهرميّة الأخلاقيّة فيه ، فتديم وجودها بممارسة الطقوس والإفراط في الفرح وتوسّل الطبيعة ، وبمجرد أن أنتجت الإمارة خطابها الإرشاديّ وسَعت إلى تعميمه على الجميع ، تكون قد شرعت في تأسيس

سلطة خاصّة بها تشملهم كلّهم ، وما أن يتحقّق ذلك حتّى تكون قد وضعت حدًا يفصل القبيلة عن الطبيعة ؛ فكلّ معتقد أو سلطة هو ، بشكل ما ، تجريد الطبيعة من قوتها الأسطوريّة ، وإتلاف قيمتها الرمزيّة ، وبحدوث ذلك ينتقل الإنسان إلى الثقافة التي لا يستقيم أمرها إن لم تتغيّر طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة ، فتصبح الطبيعة موضوعًا للبحث ، والتجربة ، والبرهان ، بعد أن كانت موضوعًا للاستلهام ، والتعايش ، والاعتبار ، ويصبح الإنسان موضوعًا لممارسة السلطة .

لم يقتصر التنازع على مفهومي الطبيعة والثقافة ، وأداتيهما : القبيلة والإمارة ، بل وجد حضوره بين أسلوبين : رمزيّ إيحائيّ وآخر دعويّ وعظيّ . فوقع تلازم لا يغفل بين القبيلة وطريقة التعبير عن نفسها عبر تصعيد التخيّل الأسطوريّ من جهة ، وبين الإمارة وطريقة بسط نفوذها بالتذكير والقوّة من جهة أخرى . ولم يرتسم تكافل بين الأسلوبين ؛ لأنّ التنافر ظلّ قائمًا بين القبيلة والإمارة إلى أن خمد ذكر القبيلة ، وانطفأ مجدها ، وتأتّى عن ذلك أن دمغ الأسلوب الأوّل القبيلةَ بطابعه ، وكشف الثاني الرؤية الدينيّة للإمارة في تنفيذ خطّتها من أجل تذويب الميراث الروحيّ والذهنيّ للقبيلة ، ثم تسويغ وجودها سلطة وحيدة لا منافس لها في تلك الأنحاء ، وقد تناوب الأسلوبان في العالم التخيّليّ للسرد ، وكما اصطرعت القبيلة والإمارة فقد وقع تنازع بين الأسلوبين المذكورين .

ثم ينبغي الحديث عن الظفر ، فقد انتصرت الإمارة لأنّها اعتمدت مكرًا طويل النَفَس في اختراق بنية القبيلة وتخريب ركائزها بالوعظ والإرشاد ، حينما أرسلت مُصلحًا تسلّح بالقرآن لضمّ القبيلة تحت جنح الإمارة ، فجرى توسّع مفرط في ذكر القيم الدينيّة لأهل التوحيد في الإمارة ، من أجل إقصاء الأعراف المتوارثة في القبيلة . وانتهى الأمر بأن ارتسم خلاف عميق بين العرف والعقيدة . وفيما عرضت القبيلة ذاتها في إطار أسطوريّ أشبه ما يكون بالأناشيد الكونيّة التضرعيّة لدوام الحال ، ومنح الرفعة واستجلاب الخصب وحفظ النسب

الشريف من الأجداد إلى الآباء فالأبناء ، جعلت الإمارة من التاريخ السياسيّ إطارًا مُحكمًا لفرض سلطتها ، فأعادت صوغ القبيلة في إطار مجتمعيّ هجين ، مزج بين الترهيب والترغيب في سعي دنيويّ للسلطة دون الاهتمام بالقاعدة الشرعيّة الداعمة لها .

بدت القبيلة مستودعًا لذاكرة جماعيّة مملوءة بالأساطير والخرافات ، فهي تحاول ربط ذاتها بنسب شريف تتواتر فيه مهابة الآباء ، وتقديس الطبيعة ، لكنّها عجزت عن الانخراط في حراك تاريخيّ يعيد توزيع الأدوار بين أفرادها ، ويقبل بالمتغيّرات ، وانتهى أمرها إلى جماعة تستعيد أمجاد الماضي بمقدار ما تعيد روايته لأبنائها . على أنّ القبيلة كانت تريد هُويّة ومشروعيّة ، فيما تريد الإمارة سلطة وطاعة ، فكانت تمنح رضاها بمقدار الولاء ، وتنزعه في ضوء العداء ، فلاذت القبيلة بالطبيعة خرافةً وسحرًا ، واعتصمت الإمارة بالعقيدة وعظًا وإرشادًا . وعلى مستوى أعلى كانت القبيلة تصوغ هُويّتها بفكرة الانتماء لزمن سحريّ دائريّ ، يهبها الخلود عبر قرابة الدم ، والمصاهرة ، والخوارق والشراكة ، أمّا الإمارة فتسعى إلى تعميم سلطتها الدنيويّة بذريعة دينيّة تكبح فيها الممارسات البدائيّة عند القبيلة ، وبها تستبدل يقينًا أسمى ، وانصياعًا أكمل ، فكانت تتريّث في الإجهاز على القبيلة التي تماهت مع أساطيرها وتخيّلاتها ، إلى أن تمكّنت الإمارة من صوغ أسطورتها الخاصّة بالتبشير الدينيّ ، والإغراء الماديّ ، وتفكيك النواة الصلبة للقبيلة .

وارتسم الصراع بين القبيلة والإمارة على مستوى الطبيعة والأسطورة والتاريخ . تريد القبيلة أن تديم اتّصالها بالطبيعة على نحو لا فكاك فيه ، وتريد أن تبلور هُويّتها بنسيج متضافر من المرويّات الأسطوريّة ، وتريد ، أخيرًا ، أن تتبوّأ مكانة لا يضاهيها أحد في ذلك ، ووسيلتها شرف الانتساب والمَنعة ، أمّا الإمارة فتريد كبح السحر الأسطوريّ للطبيعة ، فيكون التاريخ أرشيفًا للحكم ، وليس للمآثر ، ووسيلتها لتحقيق ذلك المكر والدهاء من جانب ، والموعظة والنصح من جانب آخر ، ثمّ الأمر بهما معًا .

والحال هذه، فقد بدت القبيلة شديدة الاتّصال بالسماء رفعةً وعلوًا، فهي تعتصم بقوّتها، وحرّيّتها، وميراثها، فيما ظهرت الإمارة مرتبطة بالأرض، فلا هدف غير بسط سلطتها، وبمقدار ما بدا طموح القبيلة رفيعًا في سموّه، ظهر تطلّع الإمارة دونيًا في هدفه، ذلك أنّ إفراط الإمارة في الاستئثار بالقبيلة، أنتج الأفعال الشنيعة للقبيلة باعتبارها محاسن لصون تاريخها الأسطوريّ، وبإزاء تقريظ متحيّز في السرد لمصير القبيلة، قُدّمت صورة قاتمة للإمارة بوصفها سلطة أرضيّة جعلت من الوعظ ذريعة لبسط نفوذها.

ولا يمكن على مستوى التأويل السرديّ إلاّ ترجيح الانحياز لجماعة غير تاريخيّة اعتصمت بالأساطير العمياء دفاعًا عن هُويّتها، وتخوم وطنها، ومجافاة جماعة تاريخيّة تذرّعت بالعقيدة بسطًا لنفوذ سياسيّ، فالصراع بين القبيلة والإمارة ارتفع إلى مستوى النزاع بين الأسطورة والدين، فكلّ منهما يريد الاستئثار بشرعيّة ما، فيفرط في تأويل الذخيرة الثقافيّة لديه، ليجعل منها المانح لمشروعيّة وجوده التاريخيّ.

تعوم أحداث الرواية على شبكة متداخلة من الأساطير والمعتقدات التي لها صلة بالدم، والعهود، والمواثيق، والأفلاك، والخصب، والخوارق، فتركّب موروث القبيلة من ممارسات متّصلة بالطبيعة، ووجدت معتقداتها تعليلاً سحريًا غامضًا في ظواهرها، فاتّخذت سمة الابتهالات الكونيّة، وتوسّل الطبيعة لجلب الرياح، والأمطار، والاحتماء بالجبال بها حصنًا يذود عن القبيلة التي تدين بالولاء للمشيخة الرفيعة المقام، فالأمّ «صادقيّة النّماري» من الأشراف، وزوجها، وهو ابن عمها الشريف «مشاري»، ينحدر من السلالة نفسها، وكذلك سيكون ابنه عيسى، وحفيده حمود، وجميعهم يصعدون بنسبهم إلى جابر بن خير الخير. لاذت القبيلة بدم الانتساب للدفاع عن نفسها، وشهرت الإمارة سلاح العقيدة لبسط هيمنتها.

استخلصت القبيلة هُويّتها من الأعراف وصلات القربى والعلاقة بالأرض والمواقع الرمزيّة للأفراد، فضلاً عن السلوك العامّ الذي يقوم على الشراكة والنخوة

وطرائق التفكير المتماثلة والمصير المشترك ، وصاغتها بتاريخ شفويّ حملته مرويّات أخذت القبيلة بها ، وطبعته بطابعها ، فعمّمته وصارت تعرّف به ، وأصبحت تلك الهُويّة فاعلة حينما ارتسم تهديد خارجيّ ضد القبيلة مثّله «الآخر» القادم من الشمال ، فلجأت إلى الاتكاء على أمجاد الماضي ، وأصبحت الهُويّة ملاذًا تحتمي به من خطر الآخرين . لا تظهر الحاجة الفعليّة للهُويّة إلاّ حينما ينبثق خطر مفاجئ مصدره الآخر ، أو أن يتضخّم شعور مَرَضيّ بالذات بسبب تراكم المرويّات المتخيّلة ، فيصبح الشعور بالهُويّة هوَسًا يسري في أوصال الجماعة .

٢. قوّة النبوءة وأسطورة المصير

بدأت أحداث رواية «ساق الغراب» بنبوءة توكيد ، ثمّ نبوءة نقض . تنبّأ الشيخ «عيسى الخير» كبير القبيلة استنادًا لما روي له عن أبيه الشريف «مشاري» ، بأنّ حاكمًا سوف يفد من مدينة تبدأ بحرف «ص» ، فيغزو قرية «عُصيره» ، فيكون إمّا من «صَبياء» أو «صَعدة» أو «صَنعاء» ، وقد تحقّق ذلك من قبل بظهور الإدريسيّ القادم من اليمن ، فأسّس إمارة مهابة الجانب بسطت هيمنتها على الوديان والجبال ، أمّا الآن فقد أطلق الشيخ عيسى نداء الحرب ضد «الغرباء» القادمين من الشمال على جمالهم يغزون وادي «الحُسينيّ» ، فينبغي إبعاد النساء والأطفال والشيوخ عن ميدانها ، وترحيلهم إلى الجبال ، ثم حشد الرجال كلّهم لخوضها حتى الموت ، فهي حرب المصير ضد غرباء قدموا من الصحارى الشماليّة لا يلوون على شيء ، غايتهم تكوين دولة تمحو كلّ التشكيلات القبليّة القائمة في «سوق الغراب» وسواها من المناطق ، وتمحق الإرث المشترك لقبائل الجنوب قاطبة .

جرف نداء الحرب مشاعر الرجال إلى اختيار النزال أسلوبًا للذود عن بلاد ما عرفوا غيرها وطنًا لهم ، فهبّوا غير عابئين بنتائجها ، يريدون مواجهة الشماليّين الذين يوسّعون حكمهم عامًا بعد عام ، ويطوون القبائل تحت أذرع إمارتهم

الجديدة ، فتكون نبوءة الابن قد استعادت معنى نبوءة الأب ، وفيما مثّل الأدارسة تلك الإمارة القديمة ، فإن «قوم الذلول» هم الممثّلون للإمارة الجديدة . ظلّت أطماع الآخرين بوادي «الحسينيّ» قائمة لا تتغيّر ، تتوارى إمارة لتعقبها أخرى ، وبما أنّ العنت والمنعة صفة ورثتها القبيلة في دمائها أبًا عن جدّ ، فلا خيار سوى الحرب . وعلى هذا أطلق الشيخ صيحتها في أرجاء الوادي .

لكنّ الأمّ «صادقيّة» التي قادت القبيلة لأربعة عقود بعون من «قوم الجبال الخارقين» ، والعارفة بالطوالع من أخوالها الجنّ ، والمتنبّئة بالأحداث الآتية ، وقفت أمام الكارثة الجديدة ، فتدبّرت حكمتها الغامضة ، وحدست النتائج قبل حدوثها ، إذ أبصرت ما سوف يأتي في قادم الأيام ، فحاولت أن تثني قومها عن قرار الحرب ، لتصدّهم عن مغامرة غير مأمونة العواقب ، ولذلك دعت إلى إبطال قرار الجلاء عن الوادي إلى ذرى الجبال وسفوحها ، تقصد بذلك أن تردّ قومها إلى صوابهم ، فخاطبت ابنها عيسى الخير : «لا تذلّ بلادك بحرب ما لها ذكر في كتاب عندي»[1] .

حاولت الأمّ كبح الغلوّ الحربيّ لقومها ، وحذّرتهم ألاّ ينجرفوا وراء أهواء ابنها في نزال لا قبل لهم به ، لكنّ موجة الانفعالات المتصاعدة بين الرجال كسحت في طريقها أيّ تحذير باعتبار أنّ عُصبة «عُصَيْرة» هي التي تمنح المشروعيّة لأيّ حكم في تلك المنطقة ، فلا يتبوّأ أحد مقامًا إلاّ بأمرها وموافقتها . ولم يحدث أن حلّ غاز بأرضهم وانتزعها عنوة من قبل ، فكيف سيكون أمر القبيلة وقد سلبت بلادها «بيد غرباء لا مكان لهم هنا بتاتًا؟»[2] .

وفدَ «الغرباء» من الصحراء على إبلهم إلى هذه الجبال السامقة ، والوهاد العميقة ، ينشدون الحكم وبسط النفوذ ، فهل ينبغي على القبيلة تسليم أمرها لهم أم مقاومتهم؟ لم يؤخذ برأي الأمّ العليمة ، وما لبث أن جُرّد وادي

---

(١) يحيى أمقاسم ، ساق الغراب ، بيروت ، دار الآداب ، ٢٠٠٨ ، ص٢ .

(٢) م .ن ، ص٢٣ .

«الحسينيّ» من النساء والأطفال والعجزة ، خوفًا من وصول الغرباء ووقوع الحرب ، فنزحوا لاثذين بالجبال في قافلة قادتها الأمّ على غير رغبتها . وكلّف الصبيّ «حمود عيسى الخير» بالمشاركة في عمليّة الإجلاء إلى سفوح الجبال ، وحُذّر ألاّ يترك مهمّته ويلتحق بالمقاتلين ، فهو غير مختون ، ولا يجوز له خوض الحرب ، وواجبه أن يساعد الأمّ في إيصال نساء القبيلة وأطفالها إلى منطقة تكون فيها بمأمن من حرب الرجال . ولن تكون ذرى الجبال وسفوحها دون ما تنتظره قبيلة سحرت بالأعالي مجدًا وحياةً ، فخيّمت هناك ، وبدأت تبني عششها على حافة الجبال الشاهقة ، فإذا كان لقبيلة «عصيرة» أن تحمي نفسها من الفناء الذي ارتسم في الأفق ، فلتكن أعالي «ساق الغراب» .

مضى يومان على انتظار القبيلة دون أن يظهر قوم «الذلول» . وفي أوّل اليوم الثالث برزت قوافلهم قادمة ناحية الوادي ، فلم تتح فرصة للتفاوض بين الطرفين ، إذ بدأت الحرب برصاصة أطلقها محارب القبيلة «بِشَيبش» لأنّه تخفّى في خندق أماميّ يصدّ منه الأعداء ، وبذلك تكون قد «رُفعت أوزار الحرب» ، لكنّ قائد الحملة الشماليّة ، الذي لا يعرف المكان ولا عدد الرجال المقاومين في الوادي ، تمعّن في سوح الوغى وتضاريسها الوعرة ، وخمّن أنّ قومه ربّما وقعوا في مصيدة لا فكاك منها ، فعرض وقف إطلاق النار ، ولأنّه لم يقدم إلى هذه البلاد إلاّ لإصلاحها فلا ضرورة للحرب مع أهلها ، فطُرح مبدأ التفاوض بدل خوض قتال لا تعرف نتيجته ، وانتهى الأمر بأن انعطفت حملته جانبًا متحاشية الوادي ، وواصلت غزوها تفتح بلادًا مجاورة ، فيما توهّم أهل «عصيرة» بأنّهم حقّقوا نصرًا أكيدًا على عدوّ مترحّل يفتح البلدان ، وينصّب الأمراء ، ويمضي ناشرًا عقيدته ، وباسطًا سلطته في أرجاء شبه الجزيرة .

أُنذرت قبيلة «عُصيرة» بوجود خطر على مشارف أرضها ، وخيّم الشعور بالخذلان على شيخها ، لأنّ حَمْلة الشماليّين مرّت بجوارهم ، فزعزعت أمرهم ، ولا يقين بألا تنثني عليهم مرّة أخرى ، وتأخذهم أخذ غافل ، فأبقى رهط النساء والعجائز والأطفال مقيمًا في سفوح الجبال لا يستطيع عودة إلى الوادي مع

احتمال ظهور الأعداء ثانية . كانت الأمّ قد حذّرت من النزوح عن القرية ، فلم يؤخذ برأيها ، وها هي الآن تعيد توطين القبيلة على شفا منحدر جبليّ شديد يدعى «القايم» ، بعد أن عقدت اتّفاقًا مع أعيان تلك المنطقة «الذين رحّبوا بهم كما ينبغي لذوي المكانة والجاه العالي أمثالهم ، وقد طمأنتهم أنّ الغزاة لا مكان لهم في ذاكرتها ، ولم ينبئ أيّ كتاب من قبل بحرب كهذه»[1] .

في هذه الليلة ولدت «شريفة» ابنة المحارب «بِشَيبش ، وتوفيت أمّها في أثناء مخاضها ؛ فحدث اتّفاق غريب ، إذ كان أبوها قد ولد في يوم موت أمّه ، وولدت ابنته في ليلة موت أمّها ، فأمّه وأمّها ماتتا في حالة مخاض متعسّر ، وكما ربّته خالته صادقيّة ، فسوف تربّي ابنته شريفة . انطوت نبوءة الأمّ على تحذير واضح لقومها بألاّ سبيل لهم في اعتراض ظهور دولة جديدة يقيمها الشماليّون سوف تضمّ الجميع إليها ، وسيلتحق بركبها أبناء القبيلة كلّهم ، لكنّ تلك النبوءات لم تؤخذ مأخذ الجدّ من رجال غرقوا في أوهام المجد ، فعادوا غير قادرين على معرفة موقعهم في التاريخ ، وافتقدوا البصيرة النافذة التي تؤهّلهم لحماية القبيلة في مواجهة خطر راح يتعاظم أمره يومًا بعد آخر ، إلى أن استقام قوّةً كبيرة التهمت القبيلة وأساطيرها .

أحدث انكفاء قوم الذلول إلى مناطق أخرى ، والتحاق عصبة «عصيره» بالنازحين إلى صدر جبال «ساق الغراب» ، تغييرًا في موقع القبيلة ، فقد تخلخلت علاقتها بوادي الحسينيّ ، فثمّة قوّة جديدة طرأت ، فهزّت اليقين الراسخ لديها بأنّها في منأى عن أن تكون تابعة لسواها . وفيما التحق الرجال بالنساء اللائذات بالجبال ، رابط المحارب «بشيبش» عينًا راصدة لكلّ طارئ ، خوفًا من أن يعود قوم الذلول فيغدروا بهم . أقسم بألاّ يلتحق بقومه إلاّ بعد أن يأمن شرّ الخطر الذي يهدّدهم ، فلم يكن يعرف أنّ زوجته قضت في مخاضها العسير ، وأنه أصبح أبًا لطفلة يتيمة .

---

(١) ساق الغراب ، ص٣٥ .

وبإحجام الطرفين عن المنازلة الفاصلة أسرفت السماء بمطر غزير ، فاعتكف «بِشَيبش» على نفسه في كهف يحميه من السيول ، يستعيد مجد قبيلته ، «كان يجوب سنوات عمره ذات العقود القليلة ، فلا يقف على منقصة واحدة لحقت ببلاده ، ولا يتذكّر مغرمًا تمنّوه لم يحقّقوه أو عجزوا عنه ، وما كان لهم هذه الحياة الطولى إلاّ بقوّة لا مثيل لها ، كانت لهم ويقسم أن يبقوا عليها» . لأنّه أخذ بمبدأ القوّة التي اعتبرها حقًا مطلقًا «فلا مبرّر لهم في العيش كلّ هذه القرون إلاّ بالقوّة التي وهبتهم حقًا بالمطلق»[1] . فبقوّتهم الغاشمة حازوا أرض غيرهم ، وحجزوا مياه الأمطار دون سواهم ، ودكّوا حصون الأعداء ، وبتلك القوّة العمياء أخذوا في بناء قبيلتهم . وقد أصبحت كلّ تلك الأمجاد موضع شكّ بعد أن نزحوا عن ديارهم واحتموا بالجبال . استعاد المحارب تاريخ قبيلته في تلك الليلة الممطرة ، وقلّبه على وجوه الاحتمالات كافّة ، فارتسم أمامه أفق مظلم ، إذ لم تبق بلاده موطنًا للرجال في ظلّ تهديد الغرباء وتعاظم قوتهم ، ثم تذكّر زوجته «مريم» وهي في آخر أيام حملها قبل النزوح إلى الجبال . ولم يعرف أنّها ستصبح ذكرى أليمة . وحينما بلغه نبأ موتها انبتّ جزء أصيل من صلته بوادي الحسينيّ ، فقدَ رفيقته وحدس بأنّه سيفقد بلده ؛ فغيابُ خليلةٍ قد يفضي إلى فقدان وطن .

أكدت الأمّ العمياء صادقيّة أنّ الانتماء للأرض هو فعل أصيل لا يجوز للقبيلة تخريبه والتلاعب به ، وبنزوحها عن الوادي تكون قد أخلّت بميثاق وجودها وميراثها وهيبتها . فكان ابنها «عيسى الخير» الذي أصدر أمره بذلك هو موضوع لومها وعتبها . انتزعت الأمّ مكانة رفيعة الشأن في قومها ، فمعرفتها بمواقع النجوم وأحوال الطقس والأسرار الخبيئة والتوفيق بين عشائر القبيلة ، «جعلتها ذات مكانة مرموقة وشخصيّة مطاعة» . وقد أشيع عنها أنّها اكتسبت قوّتها الروحيّة من «أخوالها الجنّ»[2] . فكانت تدبّر أمر قومها في محنة النزوح ،

---

(١) ساق الغراب ، ص ٤٦ و ٤٧ .

(٢) م .ن ، ص٥٣ .

وتقوم بتنظيم العمل في الحقول ، ولمّا كان الرجال قد انصرفوا إلى الاستعداد للحرب ، فقد تولّت النساء شؤون الحياة بإشرافها .

٣. ختين القبيلة: الاعتراف وطقس الدم:

لم يكن قرار الغرباء الاستيلاء على أرض القبيلة وحده ما كدّر عيشها ، فما ضامها هو منع «طريقتهم في الختان» ، فذلك مساس بالرجال حال دون تفاخرهم بأبناء يشدّون من أزرهم ، ويذودون عن قبيلتهم ، كما أنّه أفرغ قلوب الأمّهات من بهجة رؤية أولادهنّ يعتلون رتبة الرجال ، فتكون الإمارة بذلك قد بدأت بتشتيت «مباهجهم العظيمة» حينما أرسلت رجالاً يطوفون في القرى ، فيقومون «بختن كلّ من يجدونه دون ختان ، وكان في هذه الطريقة من الذلّ البالغ ما لا يمكن وصفه لدى القبائل»[1] . وكلّ من رفض الانصياع لهذا الأمر ، فقد وضع نفسه في عداء صريح مع الإمارة ، ومع الشريعة .

فيما كان الشيخ «عيسى الخير» مشغولاً بالحال الجديدة التي أصبحت عليها قبيلته ، محاولاً تحاشي مواجهة الإمارة التي كشفت عن ذراع قوّتها بضروب كثيرة من الأفعال ، كان ابنه «حَمُود» يكبر تحت رعاية جدّته «صادقيّة» ، فلا يكفيه أنّه قد تعرّف تقاليد أهله من جدّته فحسب ، إنّما وجب إعداده للقيادة في المستقبل . ومن أجل أن يؤهّل لذلك ، فلا بدّ أن يختن ، فذلك هو الاعتراف به رجلاً . حينما ولد «حمود» حملت غجريّة راحلة حبله السرّيّ معها تيمّنًا بنسله الشريف ، لذلك تنبّأت له جدّته بأنّه «سيقضي عمره باحثًا عن حبله السرّيّ في سُرر النساء العابرات» . وكانت تتمنى لو دفن حبله في بلادهم .

لم يكن «حمود» وحده بانتظار الختان ، بل «شريفة» أيضًا التي سبقته إلى ذلك حينما كشط الجزء العلويّ من بظرها وهي صغيرة . وكما سيكون هو وريث أبيه عيسى في القبيلة ، ستكون هي وريثة الأمّ صادقيّة ، لكنّها وراثة أفضت إلى

---

(١) ساق الغراب ، ص٢٤٤ .

نتيجتين مختلفتين ، ففيما فشل هو في المضيّ بمسار الأب إلى النهاية ، فأنهى بذلك دور السلالة الشريفة بضعفه وشغفه بالملذّات والمتع ، مضت هي في الائتمان على تركة السلالة كما حلمت بها الجدّة ، فأصبحت جزءاً لصيقًا بذرى الجبال في دلالة رمزيّة على أنها انتشلت السلالة من كبوتها التاريخيّة ، وارتقت بها رمزيا إلى مستوى الأسطورة .

لعبتْ طقوس الختان ودفن حبل السرّة ، دورًا كبيرًا في تحديد مصائر الشخصيّات رجالاً ونساءً في رواية «ساق الغراب» . يحفظ الختان للمرأة عفافها حسب الأعراف السائدة ، ويضفي على الذكر رجولته ، وحيثما يدفن الحبل السرّيّ ، فسيكون همّ صاحبه . وغالبًا ما يطمر حبل النساء تحت أرضيّة البيت ، ليبقين على عصمة الشرف تلازمهنّ طوال الحياة ، أمّا الرجال فتدفن حبالهم السرّيّة خارج البيت ، «لينالوا من صروف الزمن عند كبرهم أشدّها امتحانًا لرجولتهم وبأسهم على الحياة»[1] . ولكنّ الحبلين السرّيّين لحمود وشريفة لم يدفنا في المكان الذي ينبغي أن يكونا فيه ؛ فقد راحت الغجريّة بحبل حمود ، أمّا حبل شريفة فدفن جزء منه في بيت الشيخ ، ودفن الجزء الآخر في مكان مجهول من أجل أن تظلّ شريفة «تقتفي حبل سرّها حيث يكون فلا تبارح مكان دفنه مطلقًا»[2] . وكانت صادقيّة تخطّط من أجل أن تكون شريفة زوجة لحفيدها حمود ، كي تنعقد أواصر اللُّحمة مرّة أخرى ، بعد أن تهرّأ نسيجها بسبب التهديد الخارجيّ ، وعجز جيل الآباء عن القيام بمهمّة الحفاظ على كيان السلالة .

أمضت القبيلة نحو سنة عند منابت الجبال بعيدًا عن قريتها ، وشيئًا فشيئًا تضاءل خطر «قوم الذلول» ، فكان أن تزوّج الشيخ عيسى بـ«هديّة» جميلة القبيلة في عرس بهيج ، ولكنّه لم يتمكّن منها ، فمرر خدعة افتضاضها ، وبقي

---

(١) ساق الغراب ، ص٦٢ .

(٢) م .ن ، ص٦١ .

ذلك سرًا إلى أن كشفت «هديّة» أمره لأبيها في لحظات احتضاره، إذ كان قد أوصاها بالحفاظ على بكارتها، فأسرّته أنها لم تفرّط بعذريّتها، فحافظت على بيت أبيها «كما أوصاها ليلة زواجها، فما زالت بكارتها على رباطها، وما نشر للنساء من دم بالشرشف في اليوم التالي على الزواج، كان دم الجارية «زهرة» التي جرحت قدمها عمدًا، وذلك حفاظًا من الأمّ على ماء وجه ابنها الشيخ الذي قضى يومه التالي هائمًا بحرقته في الخلاء، ثمّ شهدا حياتهما لمدة تقارب عقدًا من الزمان دون أن يطّلع على هذا السرّ أحد، ما عدا الأمّ والجارية والشيخ»[1].

حينما عادت القبيلة إلى موطنها بعد عام قضته معلّقة في سفوح الجبال، كان «حمود» قد أصبح في السادسة عشرة من عمره دون أن يختن. يقتضي العرف أن يكون الختان في نحو العشرين من العمر. لم تكتمل رجولة الفتى، وثمّة شيء جوهريّ ينقصه، فلكي يعترف به رجلاً في معترك القوم، فلا بدّ من ختان مشهود. بدأ الضغط عليه من محيطه العائليّ، ومن نفسه التي تريده رجلاً، وصار يغالب حرجًا بين الإقدام على الختان أو انتظار الموعد الذي فرضته عادة القبيلة. ثمّ اندلع الشكّ برجولته حينما عايره «بشيبش» بأنّه غير مؤهّل للبتّ في أمر ملكيّة «شريفة» في أرض منحتها جدّته «صادقيّة» للطفلة التي تربّت في كنفها، فيما لم يعترف «بشيبش» بأبوّته لها، ولم يقرّبها إليه. فكانت تلك الواقعة بداية انشقاق في صلب القبيلة، أدّت إلى هجرته للديار في اليوم الذي ختن فيه حمود نفسه، ففقدت القبيلة محاربها، واكتسبت رجلاً جديدًا أخطأ في بتر غُرلته.

استجاب «حمود» للاستفزاز بطريقة متهوّرة، فتوارى عن الأنظار وختن نفسه، وبذلك يكون قد خرج على أعراف القبيلة وقوانين الإمارة. وجرت وقائع الختان بالطريقة الآتية: «أمسك بفأس، لنصلها وميض خاطف وهو يقتعد قطعة

(١) ساق الغراب، ص١٩٣.

خشب كبيرة داخل الأحراش عاريًا وواضعًا ذَكَره على حجر صوان يلمع أمامه كسطح غَيْل ساكن ، وذلك استعدادًا لعمليّة الختان ، دون اكتراثه للمرحلة الأولى من هذه العمليّة ، إذ يلزمه ابتداء إدخال بعرة من بعير من خلال قَلَفته دافعًا بها الحشفة إلى أقصى حدّ لتحمي ذَكَره من أيّ خطأ محتمل ، وليأتي النصل على كامل القَلَفة دون سواها ، إلاّ أنّه اكتفى بسبابته عوضا عن البعرة ، حيث غرس أصبعه للداخل ، حاشرة حشفته إلى منبت قضيبه ، ثم عند الحدّ الفاصل بين ظفر إصبعه ورأس ذَكَره ضغط بنصل الفأس ، وعندما اطمأنّ أنّه خلص إلى بغيته أخرج إصبعه ، لتتمدّد القَلَفَة على الحجر كجزء من خرقة قماش بالية ، وعليه أن يجزّها سريعًا ثمّ يُكمل ختانه عندما يسلخ الجلد من عانته وحول ذَكَره وباطن فخذيه ، محقّقًا بذلك عادة أجداده في الختان . فيما هو في حالة تأهّب سمع من خلال الأحراش ، وبعيدا عن نظره لهاث رجل يحمل سوءًا لا يعلمه ، ولكنّه لن يردعه عمّا سيفعله شيء كما قرّر ، ولن ينهاه أحد عن إثبات رجولته وقدرته على القيام بهذا العمل العظيم ، رغم العقاب الذي سنّوه لمن يقوم بختان نفسه . هذا ما عزّزه بداخله قائلاً لنفسه : «يقتلونني . . لكن ما يلمس واحد منهم رجولتي ، وأنا ابْن عُصَيْرة»[1] .

وشرع يكرّر نداءه وحيدًا ليتقوّى به على الموقف الذي كان فيه ، «وعندما صرخ بأنّه ابن تلك القرية استحثّ من أعماقه مواقد الإقدام ، وأشعل في شخصه فتيل الشجاعة ، ليتدفّق الدم إلى أعلى رأسه حاضًا حماسه لإنهاء الأمر ، ولم يتبدّد صمت الأحراش في تلك الظهيرة من صراخه بتلك العبارة ، ولم تفرّ الطيور من بين الأغصان الكثيفة ، إلاّ وقد رفعت يده الحجر الآخر وهوت به دون هوادة على رأس الفأس الذي نفذ نصله لملامسة الحجر الأملس ، باترًا بذلك قَلَفته التي قفزت على التراب ، وشخب الدمُ سريعًا مبهورًا بمخرجه . وقع الفأس بمحاذاة الحجر المدمّى ، وهو يستبشر فخرًا بما فعل ، لكنّه أدرك خطأً فادحًا

(١) ساق الغراب ، ص١١-١٢ .

ارتكبه إذ تشكلت الدماء من حوله بشكل مخيف لم يسبق له أن سمع بحالة مماثلة له! تمعّن جيّدًا وشعر بوخز مريع ، ثم وجد أنّه قد بخس حشفته تكوّرها البيضاويّ بمزقٍ نال من طرفها الأيمن ، وترك هذا المنظر الغريب في نفسه شيئًا من الرهبة ، فعدَل عن إكماله سلخ جلد عانته وباطن فخذيه ، كما كان يجب عليه تحقيقًا لتمام العمليّة ، وعدلاً لعادتهم في الختان .

فكّر في والده الشيخ «عيسى الخير» الذي سيعالج الأمر لا محالة ، وبهل في التراب المعجون بالدماء حتّى وجد ضالّته الضئيلة من الحشفة ، وأسرع في تفقّد منافذ الأحراش وأيّ طريق سيكون سلكه آمنًا من أعين تتربّص به لوشاية ما تدسّها بأذن أمير «صَبْيَاء» ، فأعداء والده كُثر ولا بدّ أنّ تطهيره لنفسه سيكون نكاية بأبيه من قبلهم ، لدى الأمير الذي يُحذّر من اقتراف هذا الفعل ، وإنّ القصاص ممّن يرتكبه سيكون قاسيًا . برغم وصوله خِفية إلى البيت إلاّ أنّ أعين الظلام في القرية لا يمكن مغافلتها ، هذا في تقدير أهله الذين من فورهم تيقّنوا تمامًا للخطر المحدق ، فأسرع والده في إخفاء ابنه عن الأنظار ، ورتّب مع نفر من خاصته تطبيب الجرح ، ثم تدبّرت الأمّ مع الجارية «زهْرَة» دفن الجزء المبتور من حشفة الصبيّ»[1] . دُفن الجزء المبتور من الحشفة تحت شجرة السدر ، وعُرف حمود إثر هذه الحادثة بكنية لها صلة بالأمر ، هي «أبو حشفة» .

أصبح مصير القبيلة في مهبّ الريح ، فلم يقتصر الأمر على خطر خارجيّ يهدّدها مثل تأسيس قوم الذلول إمارة لهم في «صبياء» ، بل تزعزع حالها من الداخل ، فقد بدا الأب معطّلاً من الناحية الجنسيّة غير قادر على التعبير عن ذكورة يقتضيها دوره في عالم مملوء بالنساء ، فكان لا بدّ من إخفاء عُنّته ، فلا يعرفها غير أمّه وزوجته وجاريته ، وها هو وريثه يخطئ فيبتر جزءًا من ذَكَره في حالة هياج عابر . وبغمز «بشيبش» من رجولة حمود فقد اقترف خطأً جسيمًا ، إذ لم يكتف بتشويه ذكورته ، بل خالف قرار الإمارة التي كانت أصدرت أمرها

---

(١) ساق الغراب ، ص١٢-١٣-١٤ .

بمنع هذا النوع من الختان ، وراحت «تنشر لجانًا في المنطقة تسير بين القرى وتقوم بختان البالغين ، وذلك لإنهاء طقوس الناس في هذا الأمر ، التي ما زالت تقام سراً وبشكل متكرّر خلافًا للأوامر المسنونة في ذلك ، وبحسب ما أشيع في الناحية ، فإنّ القتل سيكون عقابًا لمن يقوم بعمليّة الختان لنفسه ، أو لمن يقوم بها عنه ، فتلك الطريقة محرّمة كما وصفها رجل الدين والمفتى في دار الإمارة حينئذ ، ووفق رأيه الذي تناقله الناس ، فإنّه عمل خارق لتعاليم الدين»[1] .

لم ينفرد حمود بالخطأ ، فقد سبقه «ابن شامي» قبل عقود حين وقع في خطأ مماثل ، فعلى إثر ختانه راح الرجال يسخرون منه بسوء ختانه ، وتشوّه ذكره ، فتوارى عن الناس في يومه ذاك وقد حمل سكينًا وصفت بأنّ لها «نصلاً يقطع الريح وغدا يسلخ بها جلد العانة إلى أن سحل كامل الجلد المحيط بذكره ، وعاد يسير في أزقّة القرية عاريًا يتباهى بفعلته ، وملجمًا كلّ لسان يعرّض رجولته بالنقصان» . وضع ختن حمود لنفسه أباه الشيخ وجدّته صادقيّة في خوف ، فهم يعطون للإمارة ذريعة للعقاب بعد امتداد نفوذها إلى معظم المناطق المجاورة لهم ، فراح الشيخ يتحسّر على قومه الذين كانوا «أولو باس» فأتى عليهم زمان بقوا فيه «مكتوفي الأيدي أمام قوم لا يعرفونهم ولا ينتمون لبلادهم بأيّ صلة» . إنّه لوضع مذلّ لا يمكن أن يتصالح معه . واتّضح له أنّ عصبته المشهورة بقوّة شوكتها ، سوف تنزف كلّ «مفاخرها وأمجادها أمام حكم جديد وسطوة غريبة»[2] .

وكان لا بدّ من ممارسة الخديعة ، إذ ينبغي إجراء مراسم ختان مزيّفة تخفي ختان حمود لنفسه ، وعلى هذا أعلن عن المناسبة ، ودعيت القبائل ، بل دعي أمير «صبياء» لحضور حفل الختان ، لكنّه أرسل نائبًا عنه . وجرت طقوس الختان بدمويّة لا تقلّ شأنًا عمّا قام به حمود من قبل ، فمن أجل إشهار ذكورة ، فلا بدّ

---

(١) ساق الغراب ، ص١٠٢-١٠٣ .

(٢) م.ن ، ص١١٤ .

من سيل دماء، إذ «أمسك الختّان بالقضيب الجريح، وسحبه إليه بشدّة بالغة، و«حمود» انتصب كجذع شجرة عتيق، يرنو إلى السماء بنظرة حادّة لا يتزحزح من مكانه متمسّكًا بطرفي عصًا غليظة مُدّت على كتفيه من خلف رقبته، وقد نثروا على قدميه الحافيتين رملاً لو تساقط فسيعرفون أنّه اهتزّ، ممّا يعني أنّه خائر مهزوم، وتأكيدًا لرجولته التي هي بذرة رجال أفذاذ سبقوا، وقف عمّه «سُبَيع» و« بِشَيبش» خلف الختّان في مقابلته يصوبان بندقيتيهما إليه، وقد أقسما له فجرًا أنّه لو رمش جفنٌ منه فإنّ الرصاص سيُغادر ظهره مغبّرًا بدمائه بعد أن يخترق صدره الصغير.

بسكين كالوميض شرع الختّان في سلخ ما تبقى من جلد قليل عند منبت ذَكَره وأسفله، فختانه لنفسه لم يُبقِ شيئًا كثيرًا من جلد عضوه، لذا انتهى منه سريعًا، وهو ما زال يثقب السماء الصافية بنظرته الحارقة، والنساء ينفضن الصباح بزغاريد حارّة ومتواصلة. واستعرض الشيخ أمامهم بافتنان وابتهاج مهرولاً، وعبرته مسكوبة فخرًا.. .ثم «انتدب» الابن الفارس الجديد، يعدّ درجات دمه، أبًا عن جدّ، قائلاً: «أنا ابْن الخير عُصيْرَة.. حَمُود ابن عيسى ابن مِشَاري ابن جابر ابن خير الخير»، فارتجّ المكان كما شعرت قلوب الحاضرين، فاليوم يكتب ميلاده الآخر بعد أن كان غرًا في رعاية الأمّهات، إذ صار رجلاً حقيقيًا، ينافح عن «عُصيْرَة» كلّ المكربات القادمة.

وعندما أكمل اعتزازه بقريته ونسبه أخذ سكّين الختّان، وبدأ يمزّق من عانته قطعًا صغيرة هي «صوائِب» لوالده ولعمّه ولـ«بِشيبش»، ثم لـ« الهبّاش» كما وعده، وبعد ذلك هبّ صاحبا البندقيّتين المصوّبتين إلى صدره، مغمورين بفخر كبير لحمله ومعالجة جراحه الكثيرة، بشجر «السلع» وضماده من نباتات مختلفة: هذا بعد أن شرّف أهله وواديه جميعًا، وأبكى برجولته والده، الذي لم يتوقّف عن العرض أمام الموجودين، حتّى حمل «حمود» من على الأرض جسدًا مقدودًا من حجر، لا ينعطف له مفصل أبدًا ودماؤه تتقاطر من بين فخذيه، قاطعًا بشجاعته تلك كلّ شكّ في انهياره وتزحزحه خوفًا ورعبًا. ولو

أنّه جَبُن في موقفه ذاك فإنّ عارًا فادحًا لا ينسى سيسحقه وسينال من أهله قاطبة ، وسيلتصق بهم الذلّ ما بقوا في الدنيا ، ولن يخفّف عنهم قتله ، إلاّ أنّ يوم «عُلاه» صار علامة فارقة في مفاخرهم العظيمة . من فورهم حملوه وعالجوا جراحه المقزّزة بربط رأس ذَكَره بحبلَي «المَعَابِل» المشدودين إلى حبل خصره وبذلك يستقيم ذَكَره فلا يتدلّى ويحتكّ بفخذيه»[1] .

استُخدمت كلمة «عتق» في سياق الرواية للدلالة على تحرير الصبيّ من طفولته ، والتحاقه برتبة الرجال ، فالعتيق جاء مرادفًا للمختين ؛ لأنّ النساء يعتقنه من رعايتهنّ ، فيصبح معتوقًا كالحرّ بعد عبوديّة الطفولة ، فيمارس دور الحامي بعد أن كان محميًا ، إلى ذلك فالمختون هو «عتيقة» لأنّه «أعتق من رقابتهنّ ورعايتهنّ ، حيث صار قادرًا على مشاقّ الحياة وحمل الملمّات فيها عنهنّ» . وحينما يختن الصبيّ ، فهو «يتعلّى» أي «يرتقي إلى درجة أعلى بعد ركب النساء اللاتي منهن الأمّ والمرضعة والمربية والراعية ، فقد صار فتى قادرًا على حمل البندقيّة والسيف ، فوجب انتقاله إلى ركب الرجال ، وارتقاء منزلة الكبار»[2] . ولهذا يغمر الاعتراف به بضروب من المظاهر الدالّة على ذلك ،

---

(١) ساق الغراب ، ص١٦٠-١٦١-١٦٢ .

(٢) م .ن ، ص١٠٨ وقد استفادت الرواية من طقوس الختان السائدة في جنوب شبه الجزيرة العربية ، فإلى الشمال قليلا من ساق الغراب ، وفي عمق جبال السراة ، حيث موطن قبلتي غامد وزهران ، أورد شاهد عيان هو السيد علي بن محمد بن معيض بن سدران الزهراني في مؤلفه «بطون قبيلة زهران» وصفا لطقوس الختان ، ومما جاء فيه : كانت العادة في أغلب قبائل زهران وغيرها من القبائل العربية الأخرى ألا يتطهّر الطفل إلا بعد بلوغه سنّ العاشرة تقريبا ، وهي السنّ التي يحتزم فيها بالجنبية (=نوع من الخناجر) على حدّ قولهم . بمعنى أنه يستطيع في هذه السن القيام بما يفعله الكبار من أبناء قبيلته ، ويجتمع أولئك الأغرال في احتفال بهيج يقيمه أبناء القرية احتفاء بهم ، ويأتون بالمطهّر وفي يمينه الموسى ، ويقدّم إليه الصبيان الواحد تلو الآخر لختانهم ، والويل ثم الويل لمن يرمش منهم أو يتأوّه فإنه إن فعل ذلك لاقى الضرب الشديد من أبيه وأعمامه وأخواله ، وعُيّر بذلك مدى حياته ، =

فـيلبس أزهى الثـيـاب ، ويتـوّج رأسـه بإكليل من النبـاتات العطريّة ، ويتـمنطق بخنجر ثمين ، تتقدّمه فرقة من الرجال تطلق الرصاص .

نهلت مشاهد ختان حمود عناصرها الأساسيّة من طقوس الختان الشائعة

= فكان الصبي منهم يقف أمام المطهّر وإلى جانبيه أبوه وعمه وخاله ويرفع ثوبه ثم يقول : أنا فلان ابن فلان ، عمي فلان ، وأخوالي آل فلان ، ويرتجز قائلا :

اقطعْ اقطعْ يافطّاع

اقطعْ اقطعْ لا ترتاع

تراني جبل ما ينزاع

ومن الرجز الذي يقوله المتطهّر عند تطهيره أيضا :

الصبر صبر ساعة

ولا ضحك الجماعة

ثم يلتفت إلى المطهّر ويقول بصوت عال بعد تطهيره ، وهو يهدر كالجمل الهائج مظهرا شجاعته «برّها يا مطهّر برّها»(=استأصل ما تبقّى من القلفة) وبعد أن ينتهي المطهّر من عمله يقدّم هؤلاء المتطهرون العرضة (=رقصة حربية شائعة في شبه الجزيرة يؤدّيها الرجال مشهرين السيوف) بعد أن يكسوا ثيابا وعمائم ، ويدار بهم -تحت وابل من الرصاص- على القرية ودماؤهم تقطر على أقدامهم غير مبالين بالألم ، وحالما ينتهي هذا الاستعراض يعود كلّ صبي إلى بيته صحبة أقاربه المسرورين بشجاعته وصبره على الألم ، ويبدأون في ذبح الذبائح وإظهار الفرح بجرأة وشجاعة وصبر هذا الفتى الذي رفع رأس أبيه وأعمامه وأخواله أمام رجال القبيلة وضيوفها وتنهال عليه العطايا والهبات . وتنصب الراية البيضاء صباح يوم ختان الصبي على منزل أهله ، وتستمر عالية خفاقة لمدة أسبوع» .علي بن محمد بن معيض بن سدران الزهراني ، بطون قبيلة زهران : شيوخها ، أسواقها ، شدّاتها» ، الدمّام ، مطبعة الشاطئ الحديثة ، ١٤٢٨هـ ، ص١٢١-١٢٣ .

وأورد الرحالة «ولفريد ثيسيغر» في كتابه «الرمال العربية» بعضا من ضروب الختان في جنوبي شبه الجزيرة من الشرق إلى الغرب ، وشاهد طقوسها في أربعينيات القرن العشرين ، وغالبا ما كان يؤخّر الختان إلى ما بعد الخامسة عشرة ، وفي بعض أطراف عُمان يقص شعر رأس الفتى على هيئة =

في جبال ساق الغراب، وجميعها تدرج في سياق الأعراف القبليّة التي تشجّع المفاخرة والمباهاة، فيكون الختان اعترافًا بأنّ صاحبه صار مؤهّلاً للمشاركة في

= عرف الديك «إشارة إلى أنه لم يختن بعد». أما في جبال الحجاز، فلاتزال «القبائل تقوم بالختان السلخي، الذي يؤجّل أحيانا إلى أن يتزوج الرجل وينجب أطفالا. وفي هذه الطريقة يسلخ الجلد من السرّة حتى الفخذين. وقد منع ابن سعود هذا الختان. وأعلن أنه عادة همجية، ولكن الشبان كانوا يفضلون أن يتعرّضوا لأقسى أنواع العقوبات على أن يتخلّوا عن هذا الشرف العظيم». وقدّم ثيسيغر على لسان مرافقه «ابن قبينة» وصفا مفصلا لكيفية ختانه حينما رآه هزيلا عليلا «ختنت منذ ثلاثة أشهر، وأصابني نزيف خيّل إلى الكثيرين أني متّ. كنا ثمانية، وقد أجرى لنا الختان أحد شيوخ بيت «خوار» في وادي «كيديوت». وكان هنالك رجل ذو لحية من المناهل بيننا، أما الباقون فكانوا من «خوار» وكانوا أكبر منّي. وقبل العملية دهن أهلنا أجسادنا بالزبدة والزعفران. ثم أجريت لنا عملية الختان ونحن جالسون على صخرة. وقد بدأ الرجل بي، لأني كنت الأصغر، وبعد أن ربط القسم الأمامي بواسطة خيط، تركه. يالله كم تألمت. وقد ارتحت تقريبا عندما قطع اللحمة الزائدة، مع أن سكينه لم يكن حادا. وبعد القطع وضع على الجرح مزيجا من الملح والرماد وروث الجمال المدقوق، فأحسست بلسع كما تلسع النار. وفي الليل أخذ جرحي ينزف. وفيما كنت نائما أفقت لأشعر برطوبة ساخنة على فخذي. كان الجلد الذي نمت عليه منقوعا بالدم. وكان الظلام حالكا، فلم أر شيئا حتى أشعلت والدتي النار». وحينما سأله «ثسيغر» لماذا انتظر أهلك حتى كبرت ليجروا العملية؟» قال: «هذه عاداتنا». وأضاف بابتسام «إن بعض أبناء «المهرة» ينتظرون حتى ليلة زفافهم». وشهد «ثيسيغر»في «تهامة» طقوس الختانل فتيان بشعورهم الطويلة. وقدم لها وصفا شائقا حيث يطوفون في القرى إلى أن يسمح الشيوخ لهم بالختان في ضوء موقع القمر والنجوم في السماء، وانتهى بالآتي «وقف كل منهم ورجلاه متباعدتان ويداه ممسكتان بشعره، يحدق بجمود دون أن ترمش عيناه في الحجر المغروز أمامه، بينما أمسك عبدٌ بعضوه وسلخه. وعندما انتهى العبد من عمله وانتحى جانبا، قفز الفتى إلى الأمام وأخذ يرقص بجنون على دقات الطبول الإيقاعية، أمام الجمهور المتشوّق، قافزا، صارخا، بينما الدماء تجري على رجليه». انظر: ولفريد ثيسيغر، رمال العرب، تعريب نجدة هاجر، وإبراهيم عبد الستار، لندن، بيت الوراق، ٢٠٠٩، ص ٧٠، ٩٢، ٩٣، ٩٤.

كلّ ما تقتضيه حال القبيلة ، فإذا ما انثنى وأبدى خوفًا ، وهو يرى جسده يتعرّض للتمزيق ، فلن يكون مؤهّلاً لمواجهة الخطوب في المستقبل . وإن خالجه ضعف في أثنائه فسيلحقه العار إلى الأبد ، وسوف تعزف نساء القبيلة عن الزواج منه . ويغلب أن يكون الضعفاء من رجال القبائل ، هم من أولئك الذين خانتهم شجاعتهم ، لسبب أو لآخر ، في تحمّل آلام الختان ، فدفعوا ثمن ذلك طوال حياتهم .

لا يقصد بالختان ، في جنوب غرب شبه الجزيرة العربيّة ، التخلّص من قلفة نبذ الإسلام وجودها ، إنّما هو طقس احتفاليّ عامّ للإعلان عن الرجولة ، والاعتراف بأنّ صاحبها غادر مرحلة من حياته إلى أخرى ، وقد أظهر جَلدًا في الاختبار ، لذا كانت تُدعى القبائل وتُلقى الأشعار وتحلّ الوفود في حمى القبيلة للتهنئة في هذا الحدث الفاصل . وفي إطار هذا الطقس ينبغي على المختون أن يظهر صلابة تؤهّله لأن يكون رجلاً ذا شأن بين قومه ، وينبغي أن يكون طقس العبور معمّدًا بالدم ، ومعلنًا على الملأ ، ويصاحب ذلك افتخار المختون بأهله وقبيلته ، رافعًا خنجرًا محدّبًا يطعن به الهواء في كناية رمزيّة موازية لذكره الأجرد الذي سيكون فعله موازيًا لخنجره في افتراع العذارى . وقد اختلفت المذاهب الإسلاميّة في تحديد سنّ المختون ، فذهب بعضها إلى أنّه لا يجوز قبل البلوغ من أجل إظهار صلابة الفتى وقدرته على تحمّل الألم ، والاعتراف بأنّه أصبح مكلّفًا ، فيما ذهبت أخرى إلى أنّه يستحبّ في الصغر رأفة بقطع جزء من جسده . على أنها جميعًا اتّفقت على ضرورة إشهاره .

ومن الواضح أنّ التقاليد الاجتماعيّة كانت تعيد إنتاج الآراء الفقهيّة حسب شروطها ، وتحرّف فيها بما يوافق بيئتها ، فيقع إسراف في تطبيق طقس الختان بين منطقة وأخرى ، ففي المناطق التي وقعت فيها الأحداث المجازيّة لرواية «ساق الغراب» ، تدخّلت الأعراف القبليّة في اعتبار الختان طقس عبور من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرجولة ، وليس استجابة لأمر دينيّ ، وبالنظر لأهمّيّة هذا العبور ، وما يترتّب عليه من دور اجتماعيّ ، فقد بولغ في طقوس الختان ، إذ

كان يصاحبه حلق الرأس ، وسلخ جلد العانة إلى قرب نقطة السرّة ، فضلاً عن جوانب الفخذين ، وتؤخذ تلك المزق الجلديّة «الصوائب» ، وترمى بدمها إلى الحضور ، وكلّما كانت تلك المزق أكبر حجمًا ، وأكثر عددًا ، جرى الاعتراف بأنّ صاحبها أمضى جَلَدًا في رجولته ، لكونه أظهر جراءة في نزع الأجزاء الحسّاسة من جسده دونما تخاذل ، ولأنّ العمليّة تقتضي صبرًا على الألم لا يستطيعه الصبيّ ، فقد جرى تجاوز السنّ الذي حدّدته المذاهب الشرعيّة للختان ، فأصبح يتمّ في سن العشرين تقريبًا ، حيث يكون المختون قادرًا على إظهار صلابته في تحمّل الألم خوفًا على كرامته الشخصيّة ، وكرامة قومه ، فتكون قيمته مكافئة للألم الذي تجرّع مرارته .

وغالبًا ما كان طقس الختان يجري في مكان عامّ يشهده المدعوّون ، تنحر فيه الذبائح ، فتجري الدماء من جسد الختين ، ومن أجساد الأنعام الذبيحة ، فوفرة الدم ترسم علامة كرم وشجاعة ، وكلّما أسرفت عائلة المختون في نحر الذبائح ، كانت أكثر كرمًا للوفود التي قدمت للتهنئة ، وقد درجت العادة أن يستمرّ نحر الذبائح إلى أن يتدخّل أحد كبار الضيوف فيوقفه . وخلال ذلك يقف المختون مفتخرًا بنسبه وحسبه ، ملقيًا مقطّعات شعريّة حماسيّة حفظها ، وتدرّب على إلقائها ، وفيها يستعيد مآثر قومه ، مركّزًا على صحّة نسبه ، وموقع قبيلته ، طالبًا من الجميع الاعتراف به رجلاً شجاعًا في قبيلته ، وقد يلمح من طرف خفيّ إلى المرأة التي ستكون زوجته في المستقبل .

على أنّ كلّ ذلك الطقس يمكن أن ينهار ويفسد هدفه ، إذا أبدى المختون ضعفًا ، أو أظهر توجّعًا ، فينبغي عليه المضيّ في صلابته إلى آخر العمليّة ، وإلاّ لحقه وقبيلته العار ، وبعد الانتهاء من بتر غرلته ، ونزع أجزاء كبيرة من جلد بطنه وفخذيه ، يؤخذ إلى مكان خاصّ به ، فيفرد وحيدًا لمداواة جرحه بالأعشاب والأدوية ، وقد يستغرق ذلك أشهر عِدّة بسبب الجراح البليغة ، والطعنات العميقة التي أصيب بها في وسطه جراء حالة العنف والزهو التي رافقت الختان ، وربّما تتعفّن الجروح ، ويتشوّه الذكر ، وتلحق العنّة بالمختون ، وقد

يؤدّي ذلك إلى وفاته في حال عدم مداواة الجروح بطريقة سليمة ؛ فتكون طقوس العلاج أكثر أهمّيّة من طقوس الختان .

دفع الختان الثاني بخطأ الختان الأوّل إلى نهايته القصوى ، فارتقى إلى درجة الخطيئة ، وإذا كان الأوّل نزوة فتى شذّت عن الإجماع القبليّ ، وخرجت على شرائع الإمارة ، فقد كان الثاني ممارسة خداع للأمير نفسه ، الذي دعي إلى حفل وهميّ يغطّي ختانًا حقيقيًا سبقه . ولأنّه عرف بالأوّل فلم يلبّ حضور الثاني ، إنّما أناب عنه مساعده ليقطف الثمرة الناضجة ، فأصبح الخطأ غير خاصّ بالابن ، إنّما أصبح خطأ أبيه الشيخ ، الذي خدع الأمير متستّرًا على الختان الأول ، بل وخطأ القبيلة التي أرادت أن توهم الإمارة بختان زائف .

٤ . انتقام مريع ورحيل نهائيّ

أسرفت قبيلة «عصيرة» في الاحتفاء بطقس ختان حمود لتخفي الخطأ الذي اقترفه عن الإمارة التي لا تقبل ختانًا يُمزّق فيه الجسد بدل الاكتفاء ببتر قطعة جلديّة خاملة ، لكنّ الأسرة كانت تريد أيضًا وقف الانحدار الذي خيّم على السلالة بتأهيل الابن بعد أن انحسر دور الأب ، وبموازاة ذلك أُعدّت شريفة لتحلّ محلّ الأمّ صادقيّة ، فكلّ من حمود وشريفة يمكن أن يستأنفا دور عيسى الخير وأمّه ، ولكنّ الظروف الحاضنة للأبناء جاءت مختلفة عن ظروف الآباء والأجداد ، فقد كان خطأ حمود نذير شؤم بأنّه غير مؤهّل للنهوض بأمر قومه ، فانزلق إلى متع سريعة حالت دون أن يكون رجلاً قادرًا على وقف التدهور العامّ في المشيخة والقبيلة .

حضر نائب الأمير الطقوس المزيّفة للختان ، ومعه حضر الغرباء بهيئة قارئي القرآن يرتدون ثيابًا بيضًا ، وقد هذّبوا لحاهم ، فلم يصافحوا أحدًا ، ولم يباركوا ، إنّما اكتفوا بالسلام عند وصولهم ، وركنوا إلى مكان يتيح لهم المراقبة ، فكأنّهم قدموا بمهمّة خاصّة ، وليس المشاركة في حفل عامّ . ثمّ انطلقوا قبل الغروب إلى المسجد لصلاة الجماعة ، واختاروا إمامهم من بينهم رافضين أداء الصلاة وراء

غيره ، فأطالوا في الركوع والسجود على غير ما اعتادته القبيلة ، ولم يترددوا في إظهار الاستياء من بعض المصلّين من أهل القرية الذين «أسبلوا أياديهم» في أثناء الصلاة . كانوا جماعة متلازمة حضروا إلى القرية عابسين ، وغادروها تاركين الناس في شبه حيرة من أمرهم .

ولم يعلم أحد إلاّ «بشيبش» بأنّ الإمارة قد عرفت بخدعة الختان ، لكنّها أرادت تصنّع الجهل لتضع القبيلة في موقف حرج في قابل الأيام . عرف ذلك لأنّه داوم في اقتفاء أثر أحد الوشاة من «بني هايم» ، فتأكّد أنّه يشارك نهارًا في حفل الختان ، ويتوجّه ليلاً يسرّ الأمير بما يعرف من تضليل الإمارة بأنّه ختان صحيح ، فتعقّب أثره ، ووجده يقضي ليله في مسجد الإمارة ، فأيقظه من نومه كيلا يأخذه على غرّة ، «وربط عنقه إلى البندقيّة وشدّها من طرفها إلى سقف المسجد ، وتركه يتدلّى كفتيل يشحذ ألسنة اللهب فوقه ، واعتلى المسجد بعد أن سدّ الباب الوحيد بجريد الأثل اليابس وأغرقه بالزيت من جميع الجهات وأضرم فيه النار»[1] .

حدث الانتقام المريع بعد أن تتبّع «بشيبش» رجل «بني هايم» لأربعة أيام متتالية ، فكان يمضي نهاره مختلطًا بالأهالي ، وهي تحتفل بختان حمود ، ويتجه ليلاً إلى صبياء يفضي للأمير بما شاهد ، فقرّر قتل الواشي في مسجد الغرباء بجوار دار الإمارة ليثبت للجميع أنّه وضيع ومتواطئ ؛ فلا سبيل لأحد المطالبة بدمه ، فالمسجد الذي اختاره للاغتيال خاصّ بقوم الذلول لا يرتاده أحد سواهم ، ومَنْ يقتل فيه فلا بدّ أن يكون موضوع شبهة .

وطوال الأيام التي راقب فيها ضحيّته كان قد احتمل غضبًا مدمدمًا قبل أن يتفجّر حقدًا أتى على كلّ شيء ، حين أعلن قراره بالهجرة ، فتذكّرت «صادقيّة» أنّ حبله السرّيّ قد دفن في قاع الوادي «ممّا يعني أنّ أوّل سيل عقب ولادته قد جرف معه ذلك الحبل ، وهذا ما ينازع حاجتهم في بقائه بينهم للأبد ، فهو

---

(١) ساق الغراب ، ص١٣٧ .

سيرحل باحثًا على مستقرّ حبله السرّيّ» ، ولسوف «يغادر القرية مهاجرًا إذا اشتدّ عوده»[1] . لكنّ وجعًا مسرفًا في تأثيره ظلّ يمزّقه ، فقد أبقى بندقيّته مع القتيل إذ جعلها صليبًا له ، فتذكّر قول الشيخ «مشاري» بأنّ «البنادق تموت مع أصحابها ، ومَنْ يعود لحياضه بلا بندقيّة ، فكأنّما عاد بلا ذَكَر ، فيقضي الحياة ذليلاً ، وكلّ بندقيّة مات صاحبها عنها فإنّ لها الجبين الأعلى بالدار ، فتعلّق في ناصية البيت إلى الأبد»[2] .

ظلّ هاجس ترك «وادي الحسينيّ» إلى جهة مجهولة يتردّد في خواطر «بشيبش» ، منذ بلغه نبأ وفاة زوجته في مخاضها ليلة ولادة «شريفة» ، فانكفأ على نفسه ، وأهمل علاقته بالآخرين ، وصار يتخفّى ، ثم تخلّى عن دوره بوصفه محارب القبيلة وعينها وحاميها ، فلم يبادر إلى عمل إلاّ بدفع من الأمّ أو الشيخ ، لكنّ قراره اتّخذ صيغة التطبيق بعد أن ختن حمود نفسه ، وبعد أن حلّ رجال الإمارة في الوادي ، وبعد أن فتك بالواشي قتلاً وحرقًا في المسجد ، فأعلن للأمّ وللشيخ أنّ ليلته هذه ستكون آخر لياليه معهم ، فذكّراه بالنسل الشجاع الذي ينحدر منه ، وبأنّه في بيته وأرضه ، فلم ينثن عن قراره .

رجع لهم أنّ رجال الإمارة لن يتفوّهوا بشيء حول حادث القتل في مسجدهم ، فسكوتهم «لا يمكن أن يكون هوانًا من الرجال الغرباء ، فهذا الاعتقاد لا يتطامن له أحد إلاّ من يقلّل من أمر الدولة لكيان شامل له عتاده وقوّته» . وبما أنّه يعرف أنّ الإمارة تركن إلى قوّة جبّارة ، فلن يكون سكوتها على حادثة القتل غير «حجر سيضعه الغرباء أمام «عصيرة» ذات يوم ، لتعود ورجالها حيث تبتغي الإمارة» . لن تنازع الإمارة قبيلة شديدة البأس على دم واشٍ ، إنّما هي تتأهّب لمستقبل أبعد في تحقيق أهدافها ، حيث تترك للقبيلة أن تسقط بيدها من تلقاء نفسها ، فرجال الإمارة «يتحرّكون بخطّة بعيدة المدى» وتعاملهم

---

(١) ساق الغراب ، ص ١٤٠و ١٨٥ .

(٢) م .ن ، ص١٤٢-١٤٣ .

الغامض مع الحدث الجلل، عزّز قناعة «بشيبش» بأنّهم يبيّتون أمرًا عظيمًا يساس ضدّ القبيلة سيظهر في وقت لاحق.

في اليوم الذي اختُتم فيه حفل الختان المزيّف وصلت رسالة من أمير «صبياء»، يطلب فيها من القوم أن يستمعوا لُمقرئ يدعى «محمّد المصلح»، فاتفق على استقباله من أجل تبديد القلق الذي كان يخيّم عليهم. وحالما وطئ «المقرئ» أرضهم شرع في فرض شروطه؛ فلا يمكن له أن يكون في مجلس تحضره امرأة، فكان أن توارت الأمّ صادقيّة جانبًا تسمع ولا ترى. فجأة جرى استبعاد السيّدة الجليلة التي تأتمر القبيلة بإمرتها منذ أربعين عامًا. ثم بدأ المقرئ وعظًا حول عمل النساء في الحرث والرعي والأفراح، فذلك ممّا لا تجوّزه الشريعة، فمكانهنّ هو المنزل، ثمّ انتهى إلى تأكيد لا يخامره شكّ على أنّ صلة النساء بالشيطان لا تحتاج إلى برهان. وقد أشاعت الإمارة أنّهم أهل بدع وشرك، فتريد أن تصيّرهم تابعين لها بادّعاء إنقاذهم من الضلال، لكنّ رد «بشيبش» كان حاسمًا، إذ طلب من المقرئ الكفّ عن ثرثرته والرحيل فورًا، فقد رآه رسولاً خبيثًا للإمارة، وليس واعظًا محسنًا. أيقن المقرئ أنّه خذل في مهمّته الإصلاحيّة، «لأن أدوات درسه أقلّ بكثير من عنت هؤلاء القوم»، ورأى أنّ «الزمن كفيل بمعالجة هذا مع تفكيك إتقانهم للعنت». لم ييأس، إذ ادّخر جهده ليوم آخر يذبل فيه عناد القبيلة.

زادت توجّسات رجال القبيلة، فقد كانوا «يتوقّعون رجلاً يكاشفهم في حادثة الحريق والقتل، لكنّ الأمير قلب كافّة التوقّعات وأوصل إليهم رسالة أخرى أكثر عمقًا وخطورة، «حينما أرسل لهم مرشدًا، فقد نظر إليهم بوصفهم خارجين عن سُنَن الدين ومنخرطين في سنن الطبيعة. وانتهى «بشيبش» إلى النتيجة الآتية: «هذا القادم لم يكن إلاّ حقيقة سياستهم في المنطقة، إنّ هؤلاء الغزاة أصبحوا لا تُعجزهم قوّة، فَهُم ذوو بأس شديد يأتي من جهات كثيرة، كما أنّ مسألة المسجد لا تعني لهم خسارة كبيرة، مثله مثل مقتل ذلك الرجل الذي سيُعدّ مجرد رقم في قائمة القاضين، وكلّ هذه الخسارات لا تعتبر شيئًا

في سير الدول ، حين تقوم أو تقضّ عروشها»[1] وأيقن أنّ الإمارة ماضية في مسعى طويل الأمد ، فهي تريد توطين رؤى جديدة لنمط حياة توافق معطيات هؤلاء القادمين من الشمال ، «فهي لا تخوض حربًا ضدّ قوم إلاّ إذا صلّوا غير صلاة أتباعها ، ودعوا إلى ربٍّ غير ربّهم ، ولقد ارتسم فارق بين أهل عصيرة ، والغرباء في صبياء ، فأولئك «ثلّة من المارقين على الله وشرعته» ، وهؤلاء هم حملة راية الله .

حينما قرب موعد رحيل «بشيبش» استدعته صادقيّة ، ونقدته عشرين قطعة ذهبيّة ، ثم أخطرت شريفة بقرار أبيها ، الذي طلب إليها ألاّ تبحث عنه حينما تكبر ، ثم لعق رجليها «جريًا على عادة كلّ راحل لا يريد أن يفقد ولده ، معتقدين أن لعق أقدام الأطفال يلهيهم عن تذكّر والدهم ولا يشعرون بفقده حين غيابه» . ثم فُكّ وثاقه من سرير الأمّ التي كانت تداوم على ربطه به خشية هروبه ، وتوارى عن القرية مهاجرًا يحثّ خطاه إلى «بلاد الشمال البعيدة والمخيفة في آن واحد» . وبذلك فرض الانتقام من القاتل هروبًا واقعيًا ، لكنّ الأسطورة عرضت سببًا خاصًا بحبله السرّيّ الذي جرفته مياه الوادي ، فلا سبيل لاستيطان صاحبه هذه الديار ، وبدل أن يتتبّع مجرى الوادي حيث ينتهي في البحار البعيدة يمّم وجهه شطر خصومه الشماليّين ، فباحتلالهم لبلاده لم يبق له مكان فيها ، فهام على وجهه ناحيتهم ، كأنّه يستعيض بالمكان عن إحساسه بعدم القدرة على البقاء فيه ، إذ لم يكبح في نفسه الرفض الأبديّ للغرباء وعدم قدرته على التصالح معهم .

خلخلت هجرة «بشيبش» سكون القبيلة ، فأصبحت مهوى السائلين ، إذ «لم يسبق لأيّ من عرقهم الخروج من بلادهم هكذا» . فقد شقّ عليه البقاء في أرض أصبحت لغير أهلها . فأراد أن «يصنع لنفسه وطنًا آمنًا لا يطّلع على تضاريسه أحد أيًا كان» . وما لبث أن تقدّم «هبّاش الأعمى» يطلب إلى الشيخ

---

(١) ساق الغراب ، ص ١٧١ .

أن يسمح له بالموت ، فأذن له ، وقضى بعد يومين . وبعد نحو شهر قضى «ابن شامي» نحبه بعد أن طلب من الشيخ الإذن بالموت ، وتبعه «الساحليّ» الذي أراد الالتحاق بالآخرين ؛ فبدا للشيخ أنّ العارفين من قبيلته اختاروا الهجرة أو الموت ، لأنّهم غير قادرين على أن يتحكّم الغرباء بهم فـ«بات تحت وابل من نصال الألم» ، وتفكّكت حلقات قوّته بعد رحيل بشيبش ، وقتل أخوه «سبيع» في نزوة عشق ليليّة ، ثم التمثيل بجسده بعد تقطيع عورته وتعليقها برقبته على سفوح الجبال .

وفيما لاح التفكّك في بنيان القبيلة ، أمعنت الإمارة في إظهار قوّتها الكامنة ، فقد دعت الشيخ وقبيلته لحضور صلاة الجمعة في مسجدها الجديد في «صبياء» ، فتريّث ، وبدل أن يلبّي الاشتراك في صلاة الجماعة في يوم تراه الإمارة مهمًا في افتتاح مسجدها ، ذهب يوم الثلاثاء على جري عادته ، فلمّا قابل الأمير لمسه «يكابر على نيّات شريرة تكاد تفلت من بين كلمة وأخرى» . فقد رآه ممتنعًا عن دعوة اتّخذت صيغة لا يجوز ردّها ، ثم رمت الإمارة خطوتها الأخرى ، فحين احتبست القبيلة مياه الأمطار في الوادي ضمن أراضيها ، جاء قادم من الإمارة يتحرّى عن إجابة من الشيخ حول سبب منع المياه عن أراضي القرى الأخرى . كانت قوّة الإمارة تترسّخ على الأرض يومًا بعد آخر .

كان الغرباء في أوّل أمرهم مثار سخط جميع القبائل في الوادي والجبال ، لكنّ سياسات التطويع الهادئة والبطيئة ذوّبت مقاومتهم ، وانتهى الأمر بأن شتّت قوّتهم ، و«قهروا إلى الأرذلين» ، فمنهم من هجر بلاده ، ومنهم من قضى نحبه ، ومنهم من صمت ، ومنهم من والى الغرباء ، وحينما بلغت شريفة مبلغ النساء ، أرادت إحياء سنن القبيلة وأمجادها ، كما فعلت صادقيّة منذ نحو نصف قرن ، ومع أنّ الغرباء من خلال توجيهات «المقرئ» قد شذّبوا عمل النساء خارج المنزل ، بما يعدّ نكوصًا عن عادات القبيلة وقيمها ، فإنّ شريفة مضت في نهج الأمّ الكبرى ، فتولّت إدارة الأراضي ، ودفعت النساء إلى العمل ، وسعت إلى تخزين الحبوب لوقت الحاجة ، وفيما انخرطت شريفة تحمي قبيلتها ، كان

حمود يلهو دونما حرص منه على وقف التدهور الذي اقتلع جذورها .

مُنحت الأمّ قدرة خارقة على استباق الأحداث ، وتدبّر عواقبها لمعرفة الاحتمالات الممكنة منها في المستقبل ، فشرعت تكثر من وصاياها ، وتلحّ في ترهيب قومها «من فواجع الأيّام التي لم يلقوا منها شيئًا ، بل ماجت حياتهم إلى شكل يحسبونه طبيعيًا ، وأكثر فرصة للخلاص من شقاء السنوات الآفلة ؛ هذا الخلاص الذي قدم به رجال يفدون على بلادهم في كلّ عام ؛ ليغدقوا في رسم الأمنيات لهم ، ويهبونهم مرتعًا لأحلامهم ، ومستقبلاً زاهرًا ينتظرهم في الشمال ، ويغرونهم بالمال للحاق بجيش الإمارة ، فكانوا يعدونهم بما لم يسمعوا به من قبل ، ولم يحلموا به قطّ»[1] .

عاشت القبيلة طوال تاريخها حالة أقرب ما تكون إلى «المشاعيّة» في كلّ شيء ، فقد كانت الأمّ تشرف على تنظيم العمل ودفع الأجور ومتابعة شؤون الرعي ، واعتاد الناس على نمط شبه جماعيّ من علاقات العمل والملكيّة والادّخار ، وكانت هي حريصة على ادّخار جزء من المال الفائض ، تغدقه على طالبيه وقت حاجتهم ، ولم يخمّن أحد مقدار ما كنزته من ثروة ، وما شكّ امرؤ قطّ في أنّها كانت تبذّر مال الناس المدّخر لديها ، فهي حافظة له ، «إذ لم يُذكر في يوم من الأيّام أنّ شخصًا وقف بباب الأمّ سائلاً مالاً وردّته خائبًا بحجّة انقضاء ما للقبيلة من مال في حوزتها»[2] . وقد ورثت شريفة هذا الدور ، فطوّرت أسباب العمل وموارد الإنتاج ، وأصبح «عهدها» استئنافًا جديدًا لعهد الأمّ وتطويرًا له .ثم حدث أن أصبح نفوذ الإمارة مباشرًا في شؤون القبيلة ، ولطالما تمنّع الشيخ في قبول دعوة الأمير له ، فتجري لقاءاتهم في سوق الثلاثاء في «صبياء» ، فتبدو كأنّها عارضة فرضتها الصدف ، لكنّها كانت مقصودة ومرتّبة . لا يريد الشيخ أن يظهر مجافيًا للأمير ، ولا يريد الأمير قطف ثمرة

---

(١) ساق الغراب ، ص٢٣٤ .

(٢) م .ن ، ص٢٣٥ .

الدهاء قبل أوانها ، فكان يتحلّى بالصبر ، مراقبًا الاندثار التدريجيّ لسلطة الشيخ .

وبمرور الوقت بدأت تتّضح مطالب الإمارة ، وحينما التقيا في آخر ثلاثاء ، عاد الشيخ مكلّلاً بالصمت فاعتكف في بيته ، وهو «يفرط في أمر يرمض قلبه ، فقد كواه الأمير من حيث لا يتململ من جرح ظاهر ، عندما بيّن له أنّ اليد الطولى صارت للإمارة ، وما يبق في وسع أهل «عُصيرة» أن يتحكّموا في مقدّرات الطبيعة ، ولا يمكنهم أن يحكموا بأعرافهم وقوانينهم ، وشدّد على أن ظلّ تنظيمات الإمارة سيكون وارفًا على الجميع ومنصفًا لهم ، وأنّهم سيخضعون دون تفرقة لقراراتها ، وأنّ عليهم عدم حبس مياه السيول بوادي «الحسينيّ» لأكثر من يومين ، ووجوب الرجوع للإمارة في شؤون إدارة الأراضي الزراعية . ولم يتوقّف عند ذلك الحدّ ؛ بل أضاف الأمير أنّ الإمارة سترسل جماعة من المقرئين يفقّهون الناس في الدين ، ويقيمون فيهم الصراط الذي يرونه صالحًا»(١) .

كانت دعوى الأمير واضحة : ينبغي فكّ عقدهم الاجتماعيّ الموروث ، وتعطيل أعرافهم القبليّة النافذة ، فلا يجوز التصرّف في المياه حسب حاجتهم فقط ، إنّما حسب حاجتهم وحاجة الآخرين لها ، وإذا كانت ملكيّة الأراضي الزراعيّة حكرًا عليهم ، فصار ينبغي الآن التخلّي عن ذلك ، وبما أنّهم جاهلون بالشرائع ، فقد صدر القرار بإرسال جماعة من المقرئين تقودهم إلى طريق الحقّ ، وتعلّمهم الدين الصحيح كما تراه الإمارة . فهزّ كلّ ذلك القواعد المتوارثة لديهم ، وانكفأ الشيخ على نفسه قلقًا من هذا العرض الصريح لسلطة الإمارة عليهم ، أمّا الأمير نفسه ، فقد أعلن حالما خلا إلى مجلسه الخاصّ ، أنّه «لا خلاص من تعنّت «عصيرة» إلاّ بواسطة رجل مخلص للإمارة يستوطن حياتهم ، وأنّه لن توكّل هذه المهمّة الشاقّة إلاّ لمن يخترقهم من ناحية لا يستطيعون معها ممانعة

(١) ساق الغراب ، ص٢٣٧-٢٣٨ .

بأيّ شكل من الأشكال» ، فاقتضى ذلك إعادة المقرئ «محمّد المصلح» مرّة ثانية إليهم ، بعد أن أخفق في مهمّته الأولى ، وبخاصّة أنّ تابعه «ولد الهيجة» قد «تمكّن من قلوب أهل القرية» ، وتغلغل «في شعاب أرواحهم جميعًا» ، بل إنّه انتزع حظوة نادرة في بيت الشيخ نفسه .

لم يجد المقرئ ممانعة كبيرة هذه المرّة ، فقد «بدت الأمّ غافلة عمّا يدور ، ولم تعر اهتمامًا لوجود ذلك الرجل في واديهم . وقد نزل الجميع عند صمتها ورغبتها في إهمال ذلك ، فلم يشرهم أن يقيم المقرئ شعائرَ وطقوسًا دينيّة ما عرفوها من قبل» ، فاستفحل شأنه وحلّ مكان الشيخ في النظر بالمشكلات التي تواجه القبيلة ، وما لبث أن «صار واليًا دينيًا ، ومقرّبًا إلى الله ، بعد أن كان شيخهم صاحب الولاية والقربى المطلقتين»[1] .

وسرعان ما ظهر أمر لافت ، فكلّما انحسرت سلطة المشيخة نشطت المرويّات التي تذكّر بأمجاد القبيلة ، وكلّما خبا بريق الأفعال ، توهّج فتيل الأقوال ، فكانت المرويّات توهم قلة من الناس أنّ عهد المجد سوف يعود مرّة أخرى . وكلّما دهم القبيلة خطب أفسح السرد للمتعة ، واللذّة ، والأحاديث المكشوفة بين الأمّ صادقيّة وسلالتها ، مكانًا واضحًا ، فجلّ ما روي منها جاء عقب كروب وأخطار ، وكلّما ارتسم تهديد مبطّن أو معلن للقبيلة ارتفعت معالم الفرح ، وشراكة النساء للرجال في كلّ شيء ، فيخفي الإسراف في الفرح والفحش يأسًا مضمرًا ، ونكوصًا متواصلاً ، فهو طقس للمتعة الجماعيّة يستنفد طاقته ليتجدّد مرّة أخرى في حركة دائبة .

ضرب التحلّل نسيج القبيلة ، فلم يبق مخلص فيها إلاّ مَنْ كان من سلالة الشيخ نفسه ، «حيث انكفأت بقيّة العشائر على مقدّراتها ، وذلك منذ موت كبرائهم ، فتفرّقوا شيعًا لا يمتّون بصلة لتلك الولاية العظيمة ، إلاّ بجهة الإقامة

---

(١) ساق الغراب ، ص٢٣٩ .

وهي وادي «الحسينيّ» ، فلم يبق هنالك ما يقرّبهم كدم واحد وروح واحدة ، فتنازعتهم مغريات الإمارة ، إلى أن استطاعت أن تصهرهم في دواليب مشروعاتها ، وذلك بتعيين عدد كبير منهم أدلاّء ، و«أخْوِيا» أو معاونين ، وإلحاق بعضهم بالجيش الذي طالما رفض الشيخ أن يلتحق به أيّ منهم»[1] .

منذ أن اختفى كبراء القبيلة بالموت أو القتل أو الهجرة ، لم «تبق في قلب الشيخ وأمّه بارقة أنّ كتاب الأقدار باق لهم وحدهم ، وأنّه لا يحمل لغيرهم أيّ نصر في الآفاق ، إذ صار يحمل طيفًا آخر لا ينتمي إلى ترابهم» . وبتقدّم عمر الأمّ ، ومرض ابنها ، انحسر نفوذهما من حياة الأتباع ، وبرز دور «المقرئ» الذي جاء ممثّلاً لسياسة الإمارة في إدارة شؤون القبيلة ، وتقديم يد العون للمحتاجين من أجل كسب ودّهم ، فما يبق أحد يقف بباب المشيخة ، بل تزاحموا على باب الإمارة التي اتّخذت سياستها وجوهًا ثلاثة : إغراء بالمال والعمل في جند الأمير ، ووعظ يقوم على الإرشاد وبيان عيوب المعتقدات للقبيلة ، وممارسة ترهيب ثلمَ هيبة المشيخة ، وقوّض مكانتها الرمزيّة .

وقد اجتمعت تلك الأسباب معًا ، فكان أن «تنامت في القرية خلال فترة زمنيّة قصيرة النقمة ، وارتفعت معدّلات الريبة بين الناس ، هذا وهُمْ ينسلخون تمامًا عن فسيح أمسهم التليد ، ولم يبق من سلفهم سوى ذكريات ماضية» فأصبح المقرئ هو صاحب الحلّ والعقد ، وراح يغري الرجال بعدم السماح لنسائهم بمغادرة المنازل صونًا لأعراضهنّ ، فإذا خرجن لحاجة ماسّة ، فـ«عليهنّ بالحجاب فهو أطهر لهنّ وأكثر أمانًا» . وينبغي أن يقَرن في بيوتهنّ خوفًا ، «بعدما أشيع أنّ غريبًا يتربّص بالنساء ، وأنّه يختطف مهجة كلّ فتاة وحيدة ، فيصيبها مصابا يحرمها من الزواج طوال عمرها» . فلم تمرّ سوى أيام حتى جلّل السواد نساء القرية جميعهنّ ، أمّا شريفة ومزارعاتها فقد مضين على «سنّة الأوّلين في

---

(١) ساق الغراب ، ص٢٤٠ .

شؤون الحياة» ، ولذلك أشيع «أنهنّ يخرجن عن تعاليم الدين ، لأنهنّ يرفضن وضع الخمار الأسود على وجوهنّ»[1] .

نجحت الإمارة في تقويض القبيلة ، فلم تبق أمجادها غير ذكريات مطمورة في بطون المرويّات ، وتفرّق شملها وفقدت هيبتها ، وأصبحت تابعة للإمارة ، ولا سبيل أمامها غير الرضوخ . انهارت الآمال المعقودة على «حمود» ، فما استطاع إعادة هيبة المشيخة ، وتخلّى عن كلّ وعد سابق ، وصار حِمى القبيلة مستوطنة للوافدين الغرباء ، يمارسون فيها الحكم والوعظ ، فسيطروا على المجال العامّ ، وجعلوا نساء القبيلة خليلات شرعيّات بأدلّة الدين ، وأصبحت لهم اليد العليا في تنظيم العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة ، وأمسى من غير المتاح لأحد أن يحتجّ على المصير الذي آل إليه أمر القبيلة ، فقد اتّبع المقرئ منهج تكفير كلّ عمل لا يتوافق مع مصلحة الإمارة ، فما رآه مخالفًا كان ينسخه بآية أو بحديث ، ثم صار يبشّر بأنّ الإمارة مؤيَّدة من الله ، ولا يجوز عصيانها أو مخالفة أيّ أمر تصدره .

٥ . نجدة القوم الخارقين:

ثمّ مضت الأمّ في مناجاة الجبال للإبقاء على أرث قبيلتها واستمراره ، وصارت تناشد القوم الخارقين في أعالي «ساق الغراب» ، للوفاء بعهدهم القديم في الدفاع عن أهل الوادي بعد أن انحدرت بهم الحال إلى الحضيض ، ثمّ إنّها كانت تناشد السماء من أجل «أن تبعث برسل ما نزلوا من قبل ، رسل لا تردعهم عن مهمّتهم رأفة أو شفقة ، تمزّق الشعاب والأودية بسيوفها ، وتقطع الجبال ببروقها» . وأولئك هم رسل الجبال الذين تعاقدت معهم منذ أربعين سنة على ميثاق واضح : يدفن زوجها الشريف مشاري الخير في وادي الحسينيّ ، مقابل أن يذهب ببصرها ، وتعيش إلى نهاية العمر عمياء «لا ترى إلاّ بهم

---

(١) ساق الغراب ، ص٢٦٠ .

ومنهم» . وينبغي عليهم فضلاً عن ذلك رعاية نسلها ، وتمكينها من القوّة لرعاية قومها وولايتهم . قايضت صادقيّة ببصرها تاريخ قبيلتها في عصيرة ، شرط ألاّ تتخذ قرارًا إلاّ برأي رسل الجبال ، أو بعد مشاورتهم .

وعلى الرغم من محاولات صادقيّة وشريفة إعادة الاعتبار لمكانة القبيلة ، فإنّ الانقسام نخر روحها ، ففي مقابل جيل عظيم توارى ، ظهر جيل جديد بدّد ميراث الأجداد بلا تدبير ، سعيًا وراء نزواته ، فأصبحت الأمجاد القديمة غمامة من ذكريات تستعاد في وقت الضنك ، وتروى في ليالي السمر . ولهذا أخذت الأمّ تعدّ العدّة لترسل ابنها عيسى إلى الآخرة ، لأنّ تاريخ قبيلته كان في طريقه للاندثار والتلاشي ، فلا يليق به البقاء حيًا بعد أن أصبحت القبيلة تحت جنح الإمارة .

في لحظات من التراجع الشامل الذي ضرب القبيلة في صميمها ، استغاثت صادقيّة بالقوم الخارقين من أهل ذُرا الجبال ، طالبة إعادة بصرها مقابل نقل جثّة الشيخ إلى أعلى الجبل ، لتتمكّن في آخر أيّامها أن ترى «ولد الهيجة» الذي يذكّرها بعشيق تولّهت به في زمن مضى ، هو «ابن حسينة» ، فهذا وذاك كانا نتاجًا لهياج جمع عاشقين قبل زواجهما الشرعيّ ، فأصبح لهما شأن لأنّهما من نتاج الرغبة الخالدة ، وكلّ من جاء عن «دفقة مشروعة بالعشق» فسبق وجوده قران والديه ، فإنّه محلّ تقدير وتبجيل في القبيلة .

أرادت صادقيّة إعادة تجديد عهدها مع قوم الجبال بمنحهم جسد الشيخ ليدفنوه في أعالي الجبال ، فتحتفل مبصرة بموته ، لأنّه «لم يخضع للإمارة قطّ» . وكان هو قد رأى عدم جدوى حياة ذليلة في ظلّ إمارة دفعت بأمجاد سلالته إلى طيّ النسيان ، فقد أصبح حكم الغرباء نافذًا على الأرض والرجال ، ثمّ إنّهم أفرطوا في الاستبداد إذ جعلوا أنفسهم سدنة للدين لا ينازعهم في ذلك أحد ، وإلا عدّ «خصمًا مباشرًا لله» . وفي لحظاته الأخيرة استعاد الشيخ طرفًا من ذكرياته مع أمّه ، منذ كان فتى يافعًا في الرابعة عشرة من عمره إلى أن بلغ الخمسين ، فلم يكن حزينًا لأنّه شارف على النهاية ، بل لحقه الكرب العميق

لأنّ «نهايته ستطوي محفلاً عظيمًا ، قوامه ما يفوق مئتي عام ، وهم أمّة ممكّنة في الأرض ، إن غادرها سيّد رحيم ، أتاها سيّد أرحم ، هذا وفي صحف سابقة من تاريخهم مئات السنين انقضت لسادة الوادي ، وهم يشيّدون على الأرض وطنًا منيعًا»(١) .

ما أن انطفأ بريق الحياة في عيني الشيخ ، حتّى ظهر قوم الجبال عارضين على الأمّ حمل جثّته لدفنها في الأعالي ، «وستنال حقًا عظيمًا تنازلت عنه طوال عقود من الزمان خلت» . وحينما وقع الاتّفاق «تقدّم من الجثمان عدد من خلق لا شبيه لقوّتهم ، ولا لجمال طلعتهم ، يرتدون حُللاً خضرًا برّاقة ، ومعهم آلة من لوح متين ، فحملوا الشيخ عليها ، وخرجوا في حركة خاطفة ، ثمّ اقتحموا الليل فابتلعتهم عتمته المطبقة» . وبوفاة الشيخ صار من اللازم أن يتبدّد شمل السلالة ، فقد توفي كبارها ، ورحلت الزوجة التي احتملت عمرها عذراء لم يقترب منها أحد ، ثمّ إنّ رجال الإمارة أغرقوا الابن حمود في متع جسديّة كان يلهث وراءها ، فتمكّنوا منه ، لم يستفق من ذلك إلاّ بعد فوات الأوان . وكان أن أنزلت الأمّ لعنتها على رجال القرية بأجمعهم ، لأنّهم قتلوا «ولد الهيجة» في ليلة ظلماء ، فأخمدت فيهم حسّ الحياة ، وأصبحوا عاجزين بعنّة لا شفاء منها ، فيما نشطت نساؤهم بشبق مفضوح لا يشبعه رجال عاجزون ، فوجدن بغيتهنّ في رجال الإمارة .

كانت الأمّ قد تخلّت عن بصرها لقاء حكم السلالة للوادي ، ودفن جثمان زوجها الشريف «مشاري» فيه ، وها هي الآن تعقد اتّفاقًا جديدًا ، إذ «تأمر ابنها بالموت لتقايض بجثمانه نظير عودة بصرها» . لكنّ كتاب الأقدار الذي كان طوع بنانها خبّأ عنها ما كانت تريده ، ففي الوقت الذي استعادت فيه ماء عينيها ، كان أهل قريتها قد نكلوا بـ«ولد الهيجة» تقتيلاً ، إذ كانت ترغب في أن تراه امتدادًا لذكرى «ابن حسينة» الذي خلب لبّها في شبابها ، فخسرت ولدها

---

(١) ساق الغراب ، ص٣٣٦ .

وشبيه معشوقها ، فما عاد في عالمها شيء يستحقّ أن تقع عيناها عليه .

استعادت الأمّ بصرها دون أن تخبر أحدًا ، فبدأت ترى الأشخاص الذين كانت تعرفهم من قبل بأصواتهم وروائحهم ، فأعادت اكتشاف العالم المحيط بها من جديد ، وهو في حالة من زوال . لم تخبر أحدًا ببصرها المستعاد ، فمضى الآخرون يتصرّفون معها باعتبارها عمياء ، وهكذا رأت جثّة «ولد الهيجة» مسجّاة وسط القرية ، ثم لمستها «تحقيقًا لرغبة خمدت إلى الأبد» ، وأمرت بدفنها إلى جوار ابنها ، فكانت بذلك «تؤسّس منبرًا رفيعًا ، يظلّ في العالمين من بعدها مقدّسًا ، ومهوى الطامحين إلى الزهو والسمة العالية»[1] . وحدها شريفة تمكّنت من معرفة أنّ الأمّ استردّت بصرها بعد أربعة عقود من ظلام الحكمة .

لمست شريفة تراجع مكانة السلالة ، فنشطت فيها رغبة جامحة لأن تتبوّأ مكانًا ساميًا يجعلها في «عِلية العليّين» في سائر وادي الحسينيّ ، وساق الغراب ، فراحت تحلم بظهور «مملكة عظمى تكون أسيرة حنكتها في الزمن القادم ، وكان ذلك المرام الشاهق ينزعها إلى الصمود دائمًا ، وعدم التواكل في الأعمال ، أو الانكسار أمام عقبات صارت تتكاثر عليها ، منذ أن توسّعت الإمارة في مكائدها لهم ، بيد ذلك المُقرئ «الملعون» . ولم يكن ذلك مجرد ادّعاء فرضه اعتدادها بنفسها الذي ورثته عن أبيها ، «إنّما هو حقيقة النهايات ، فلا زمن بعد اليوم سيكتب لأولئك الرجال ، ولا حظّ حسن يُمكن لرعيل ينحدر من دمائهم العريقة ، فستغدو لها القوامة الفريدة على الزمن ، ولها التصرّف المطلق في حذافير الوقت ، وتصريف نوائب الدهر أو مباهجه ، وبالطريقة التي ترغبها ، وأنّى تشاء ، هذا نياط داخلها وصوت عمقها» .

أخذت الأمّ شريفةَ من يدها وأمرتها بأن تخرج إلى أعالي الجبال ما دامت نساء القرية تحت الغرباء ، ورجالها يخدمونهم ، فكان أن هبّت العاصفة المنتظرة التي يقودها «غُبري الليل» ، وحينما لاذت شريفة بالأمّ على مرتفع من الأرض ،

---

(١) ساق الغراب ، ص٣٥٨ .

والتحم جسداهما ، شقّت العاصفة العاتية قبرًا ، وفصلت بينهما ، وحملت الريح جسد الأمّ بتؤدة ووضعته في الشقّ ، فرأت شريفة «ملابسها تبدّلت إلى بياض مشعّ ، ثمّ علا في المرتفع صوت صلاة ، تتالت طقوسها من خلال آلاف الحلل البيضاء تراءت لـ«شريفة» أنّها لأشخاص يصطفّون أسفل التل في الصلاة على المتوفّاة ، وبعد ذلك انحدر النعش مضيئًا في هدوء حتى استوى في القرار ، وصار المثوى النهائيّ عندما شاهدت «غبري الليل» يسوّي التراب على القبر ، ويغرس من فوقه شتلة سَمُر موهوبة الحياة»[1] . فقد حضر القوم الخارقون دفنها .

حينما انكشفت القرية عن عواصف الرمال والأمطار ، أشاع الرجال العاجزون أنّ ذلك كان «كرامة أُولى للمؤيّدين بنصر الله على الأمّ ، فحين غادرتهم إلى الأبد ، انجلى عن القرية خبثها» ، وبذلك استطاع «المقرئ» أن يعود مع حشد من أعوانه ، فدخلوا القرية «متخلّقين بروح الفاتحين الرحيمين ، لا يتوقف دورهم عند حدود الدعوة والوقوف على حاجات الأرض والممتلكات ، بل حتى عند حاجات أجساد النساء» . وحينما بلغهم نبأ عُنّة الرجال وشبق النساء ، «اصطفى كلّ رجل من أعوان المقرئ لفراشه أربعًا من النساء ، يعلمهنّ أنّ في المطارحة توثيقًا أكبر لصلتهنّ بالسماء ، وأنّ خضوعهنّ لهم هو مرضاة الله أوّلاً وأخيرًا ، فخنعن لهم في يسر تامّ ، وملنَ إلى شراك القادمين بهدايتهنّ وعتقهنّ من نار جهنّم ، وكان في كلّ هذا دليل قاطع على قبول الله لصلاتهنّ المشتركة تلك ، وليبقين صادقات في توبتهنّ انصرفن عن كلّ شؤون الحياة ، قارّات في البيوت ، تنفيذاً لهدي المقرئ وأعوانه»[2] .

انتهى أمر قبيلة «عُصَيرة» كالآتي : النساء يتهافتن تحت الغرباء مرضاة لله ، والرجال يكدحون في الحقول ليخرجوا الزكاة والصدقات التي تدفع لأعوان المقرئ ، عسى الله أن يخلّصهم من عجزهم ، أمّا حرث نسائهم فتولاّه الغرباء ،

---

(١) ساق الغراب ، ص٣٦٧ .

(٢) م .ن ، ص ٣٧٠ .

فهم» الأصلح والأجدر» . وتنفيذاً لوصيّة الأمّ رحلت شريفة إلى الجبل خالية من كلّ شيء «عدا حمل روحها من النشوة ، حتى استوت على قمته ، ثم مدّدت قامتها الممشوقة عليه ، وراحت تقلّب جسدها على جلموده الضخم ، الذي ينبسط منذ آلاف السنين ، لا يقارعه في الصمود شيء ، ولا ينازعه في المكان مخلوق ، وهي الآن تبدأ مناصبته الخلود ، وتخترق مملكته الأبديّة ، فتشقّ من تاجه عرشًا لها ، وتخترق تحصيناته ، فتلك بلادها من تحتها ، تراها قبضة من ماء وطين ستعيد تشكيلهما كما تريد» . ومن مكانها على القمة نظرت إلى بلادها المتناثرة التي «تقاسمتها أياد منكرة» ، وراحت تبحث عن طريقة مبتكرة للخلود ، فرأت أمامها عريشًا فخمًا شعرت أنّه من صنيع الأمّ ، وحينما دخلته وجدته خاليًا إلاّ من سقف متين من السعف ، ثم «راعها حبل يتدلّى من علٍ ، وأسفله أرضيّة مستوية كأنّها قدّت من ظهر الجبل وعليها كرسيّ خشبيّ ، فارتجّت روحها برعب هائل ، حيث شعرت أنّ الأمّ تحيط بها من كلّ جانب ، إنّها تدعوها حقًا للموت ، وللخلاص قبل أن تقبض على جسدها حاجة قذرة لا يقضيها لها سوى الغرباء» .

ارتقت شريفة الكرسيّ ، وشدّت الحبل حول عنقها ، ثم أفلتت جسدها في الهواء ، فإذا بجزء من السقف ينهار عن كنز من المال مخبّأ في جلد جمل تناثر في أرض العريش ، إنها تلك الثروة التي جمعتها الأمّ بتدبيرها طوال عقود لتحمي بها عشيرتها وقت الحاجة ، وكان عيسى الخير قد أرسلها سرًا إلى الجبل قبل موته ، فأقلعت عن فكرة الموت معتقدة بأنّ حياتها ستكون مصونة في كنف الأمن ، وأنّها بهذه الثروة المدّخرة سوف تواجه «القوى الدخيلة وتقف في نحورهم ، تناهض إدارتهم التي تستخفّ بأعرافهم وتقاليدهم» . فسارعت إلى إخفاء المال ، وطمس أيّة دلالة عليه ، ولاحظت مذهولة أن صرّة من حبوب كانت تظهر في المخبأ الجبليّ كلّ يوم لا يعرف مصدرها ، فتحملها شريفة وتبذرها في طريق خفيّ يصل بين عريشها في الجبل وبيتها في القرية ، «كأنّها تخلق بحبل سرّيّ قوامه الحياة علاقة بين الجبل والقرية ، إذ يربو أمامها كلّ نهار ذلك

النبت ، فلا يطّلع على نضده الأخضر أحد سواها»[1] .

بعد شهر على ارتيادها اليوميّ لذروة الجبل ، وعودتها إلى بيتها الذي أصبحت وحيدة فيه ، فوجئت يومًا بـ«حمود الخير» معلّقًا في المكان الذي أرادت أن تنهي حياتها فيه ، امتثالاً لوصية أبيه حينما طلب إليه أن يضع حداً لحياته في هذا المكان ، إذا ما لمس نبذاً له في القرية ، فرأته شريفة يفني حياته أمامها من غير تدخّل منها ، فكان بذلك آخر سلالة شيوخ وادي الحسينيّ . لم تمدّ له يد المساعدة لتثنيه عن الانتحار «لأنه رجل سوء ، لا مثيل له سوى رجال القرية الذين أدّوا الزكاة للغرباء بأجساد نسائهم ، أملاً في الغفران»[2] . ثم جلست تنظر من شاهق الجبال إلى قريتها ، وقد فاحت رائحة زكيّة من أسفل جسدها ، كانت هي رائحة أرضها ، ورائحة الرجال الأوائل الذي صانوا حياضها مدّة قرنين ، وارتسم أمام نظرها الدرب الأخضر لبذورها النابتة يصل بين الجبل والقرية في أعماق الوادي .

٦ ـ مصائر وأدوار:

اقترن التخيّل التاريخيّ في رواية «ساق الغراب» بتحوّل كامل في المصائر ، فقد رسّخ الغرباء الشماليّون من وجودهم في الوادي ، وعمّموا ثقافتهم الوعظيّة ، فجعلوا من رجال القبيلة أتباعًا ، ومن نسائها عشيقات ، وفيما انحسر دور القبيلة وتلاشى ، سطع نجم الإمارة ، وبدل الشبكة الأسطوريّة للمرويّات والأناشيد ظهرت المواعظ والفتاوى ، وشهد الثابت الوحيد في السلالة تغييرًا حاسمًا ، فقد انهارت الذكورة التي عبّرت عن نفسها طوال الرواية بصلة الدم ، وانتهى آخر رموزها منتحرًا ، فتولّت «شريفة» دور الأنثى المباركة التي ورثت الأمّ «صادقيّة» ، حينما نثرت في الطريق الرابط بين الوادي والجبل بذور الأمل .

---

(١) ساق الغراب ، ص٣٧٧ .

(٢) م .ن ، ص٣٨٠ .

وقد جاء السرد أمواجًا مركّبة من الأحداث التي كشفت الصراع الأوليّ بين القبيلة والإمارة، ثم أفول القبيلة، واستئثار الإمارة بكلّ شيء. وكان الزوال البطيء للقبيلة اختبارًا مريرًا تضافر فيه الدهاء مع القوّة، وقد جرى الاحتفاء بالختان علامة على الذكورة، وأشيد بمحاربي القبيلة وذكر أساطيرها بكثير من التقريظ، لكنّها كانت تضمر في بنيتها عوامل فنائها، فقد وضعت نفسها في عناد غامض تجاه الإمارة، ولم تقابل مكرها بدهاء مرن يحفظ لها وجودها، وكان عاهلها الأكبر فاقد الذكورة، فأسلم قيادة العشيرة لأمّه، التي رهنت ذاتها لإرادة قوم رمزيّين جاؤوا من الأعالي لحماية القبيلة.

ولم يفلح الشيخ في توريث ابنه دور الأجداد العظام الذين رفعوا شأن القبيلة، وانزلق الابن إلى طيش الشباب في لهفة مفرطة، وكأنّه يعوّض عن ثلم ذكَره بمزيد من المتع الجسديّة، فلم يتأهّل لحمل مسؤوليّة التركة الكبيرة التي ورثها عن عائلته، فختم حياته بانتحار شنيع، لكنّ الإمارة نهجت أسلوبًا ماكرًا في تفكيك بنية القبيلة، فقد طوّقتها بالقوّة دون أن تصطدم بها، وأظهرتها على أنّها جماعة مغلقة على تقاليد وأعراف شبه وثنيّة، فغزتها بثقافة وعظيّة شلّت تماسكها الموروث، وجعلتها موئلاً للمرشدين، والدعاة المتعطّشين لكلّ شيء.

وانتهى الأمر بأن عرضت ثقافة القبيلة على شاشة الإمارة بوصفها ثقافة طبيعيّة لا تفي بالحاجات الإنسانيّة، وينبغي أن تزول، فتلك حقبة ملتبسة ينبغي عدم وجودها في ظلّ الدولة. وكان المقترح الذي وضعته الإمارة يقوم على احتواء القبيلة، وحبسها في إطار يدرجها في تبعيّة للإمارة، بعد أن تفرّدت بالسيادة مدّة قرنين، ونتج عن ذلك ثلم متدرّج لكلّ قيم الاعتداد بالنفس والكبرياء والعناد، التي كانت تشكل البطانة الداخليّة لفكرة الانتماء والهُويّة، فتفكّك التاريخ السحريّ للقبيلة، وحلّ مكانه تاريخ دينيّ خاضع لتفسير لاهوتيّ شبه مغلق للعلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، حمله الشماليّون معهم في حملاتهم الحربيّة في أقاصي الجنوب.

الفصل السادس

التوثيق والتخيّل التاريخيّ

١ . قاعدة التخيّل التاريخيّ: الوثائق والتجوال:

قام التخيّل التاريخيّ في رواية «بيروت مدينة العالم» لـ«ربيع جابر» على قاعدة التلاعب بالوقائع التاريخيّة ، وإعادة تركيبها على وفق مقتضيات السرد ، حيث تدمج الشهادات بالمرويّات التاريخيّة في سياق ذلك التخيّل ، فيؤول إلى تخيّل تاريخيّ ينفي وجوه الشبه بين الأشخاص والأحداث والأماكن في الرواية ، وما يماثلها من أشخاص وأحداث وأماكن حقيقيّة ، وإن كان قد ظهر فهو «محض مصادفة ومن الغرائب ومجرّد عن أيّ قصد»[١] . ولطالما تردّد ، في كثير من نصوص السرد ، نفي المماثلة بين الوقائع التاريخيّة والتخيّلات السرديّة إلى درجة أصبح فيها يوحي بالتماثل أكثر ممّا ينفيه . وينبغي عدم أخذ ذلك مأخذ الجدّ ، فالاختباء وراء الشخصيّات التاريخيّة ووصف جوانب من الأحداث الواقعيّة ، والإفاضة في وصف الخلفيّات المكانيّة والزمانيّة لا يُنفى بالإنكار ، فإبعاد الشبهة بأسلوب مكشوف هو تأكيد عليها ، إنّما يجد كلّ ذلك له تخريجًا سرديًا يقوم عليه التخيّل التاريخيّ بكامله ، وهو التوازي بين العالمين ، وابتكار عالم جديد يرتبط بهما وينفصل عنهما في الوقت نفسه .

لا تقدّم رواية «بيروت مدينة العالم» في جزئها الأوّل وقائع تاريخيّة جاهزة حدثت في زمن مضى ، إنّما تهتمّ بالكيفيّة التي يتخيّل فيها الكاتب تلك الوقائع مرتبطة بحيوات مجموعة من الشخصيّات ، وطريقته في تحريرها من الإطار التاريخيّ ، وإعادة إنتاجها في سياق سرديّ ، فتمتزج الأحداث والشخصيّات بأسلوب صوغها في تشكيل متجانس يصرّح بهُويّته النوعيّة ،

---

(١) ربيع جابر ، بيروت مدينة العالم ، بيروت ، المركز الثقافيّ العربي - دار الآداب ، ٢٠٠٣ ، ص٧ .

فينبثق التخيّل التاريخيّ من التقاطعات بين المادّة المستعارة من الماضي، وطرائق العرض السرديّ التي يقترحها المؤلّف لتركيبها، وعليه، فلا يصحّ تقسيم ذلك التخيّل التاريخيّ إلى قسمين منفصلين وقع توليفهما بتعسّف، إنّما هو تشكيل سرديّ جديد انبثق من موارد تلازمت، وتفاعلت، وترابطت، فلا سبيل للبحث في أصوله قبل اندراجه في سياق الخطاب، فذلك السياق هو المانح الشرعيّ لهُويّته السرديّة.

يقوم السرد الابتدائيّ في رواية «بيروت مدينة العالم» على قاعدة تجوال المؤلّف - الذي يؤدّي وظيفة الراوي- في أرجاء المدينة، فيلتقي بشخصيّاته ويصغي إليها، ويحاورها، ويسجّل شهاداتها، ويدوّن خواطره عنها في يوميّاته، ويستعين بالوثائق لتأكيد مصداقيّة الأحداث المتّصلة بها، ويعود إلى الخرائط القديمة ليتحقّق من الأمكنة التي عاشت فيها، فيكون قد أدرج تجارب الشخصيّات في إطار النشأة التاريخيّة لبيروت منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين.

يريد المؤلّف أن يقرر بالتخيّل التاريخيّ السمة العالميّة لبيروت، بوصفها منبعًا للهجرات والارتحالات والأفكار والتطلّعات، ويريد أيضًا أن يكشف أنّها كانت ممرًّا للمغامرين والغزاة والغرباء، ويريد فضلاً عن ذلك أن يعيد تركيب صورة المدينة خلال قرنين من الزمان، بوصفها بؤرة مكانيّة وقع فيها الدمج الاجتماعيّ والثقافيّ والدينيّ للأعراق والأديان، مثلما وقع فيها نفي شنيع للآخر المختلف دينيًا وعرقيًا وثقافيًا، ولكلّ هذا فبيروت مرآة انطبعت على سطحها التناقضات، مثلما انبثقت من أعماقها التوافقات؛ ففيها كافّة ضروب الرفض والقبول. مدينة أليفة لمن يعرف مفتاحها، لكنّها عصيّة، ولا سبيل إلى هتك أسرارها، لمن يجهلها. ولا يفهم هوس المؤلّف في التصريح بجولاته في طرقاتها وأحيائها وأزقّتها، وإعادة ربط حاضرها بماضيها، إلاّ على أنّه رغبة جامحة في تصفّح تاريخ مدينة دائمة التحوّل، لا تَنِي ترمي وراء ظهرها كلّ أخطائها، لتقترح على نفسها أخطاء جديدة، فلا تجوز المفاضلة بين حقبة

وأخرى ، فبيروت مدينة دائمة الانزلاق على سطح تاريخيّ لا يعرف اليقين ، وأبعد ما يكون عن الثبات .

لا تمتلك شخصيّات الرواية وعيًا تاريخيًا ، وهي غير مهمومة بهذه الفكرة الملتبسة ، لكنّ وجودها بأكمله يرتسم على خلفيّة من أحداث التاريخ ، وهي أحداث جسام تجرف الشخصيّات إلى مركز السرد ، وتقرّر مصائرها بين الموت والارتحال . ليس التاريخ منقًى ، ومجهّزًا ، ومستعارًا من بطون الكتب والوثائق ، بل هو مزيج من تجارب الشخصيّات ، والأحداث العامّة ، والتحوّلات في العلاقات الاجتماعيّة ، وفي تطوّر الأمكنة ، فالسمة التاريخيّة لهذا المزيج هي القاعدة المعتمدة في وصف التكوين الحديث للهُويّة اللبنانيّة . لا يمكن الاطمئنان إلى استخلاص الهُويّة إلاّ باعتماد الصيرورة التي تبنى على مبدأ التحوّل الدائم للأفكار والآراء والمواقف والعقائد ، ثم إعادة تكييف الناس مع هذه التحوّلات ، بما يفضي إلى تفاعل متواصل ، يقود إلى رسم ملامح عامّة لتلك الهُويّة المتحولة ، وفي ضوء ذلك نجد تهكّمًا خفيًا من فكرة ثبات التاريخ ، وقبولاً للحراك الاجتماعيّ ، إذ يكفل السرد في الرواية مبدأ التحوّل ، ولا يعرض ضمانة لسواه .

شمل التخيّل التاريخيّ خليطًا من وصف مستفيض لأحوال الراوي ، وأحوال الشخصيّات التي يكتب عنها ، فتراكم كمّ هائل من الانطباعات ، والخواطر والوثائق ، وأخبار متفرّقة عن مصائر الشخصيّات ، بدون مراعاة السياق الزمنيّ المتدرّج ، فالسرد يتراجع إلى الماضي ، فيسهب في التفاصيل ، ويتقدّم إلى المستقبل فيطنب في رسم ملامح الشخصيّات طبقًا لمزاج الراوي ، ورغبته في الإلحاق أو الاستباق ، وقد توزّع الاهتمام في السرد بالدرجة نفسها من الأهمّيّة بين تقصّي أمر الراوي ، والبحث في موضوع روايته .

شُغل ربيع جابر ، بوصف حاله مؤلّفًا وراويًا عُهد إليه تحرير متن هذه الرواية ، بدرجة تناظر انشغاله بأحوال الشخصيّات والأحداث التي كتب عنها ، فلا غرابة أن تفتتح الرواية بسؤال طرحه «الكونت سليمان ده بسترس» على المؤلّف

عن الوقت الذي سينتهي فيه من تأليف الرواية ، «وضع الكونت كوب الماء من يده ، وسألني متى أنتهي من تأليف الكتاب»[1] . والكونت هو الشخصيّة المركزيّة التي ظهرت في مطلع الرواية ، وقد تساعد الراوي في جمع أخبار سلالته حينما وفّر له الفرصة لاستعادة تاريخها .

ولهذه المساءلة أهمّيّة قصوى ، لأنّها رسمت العلاقة بين المؤلّف والمادّة التي قام بجمعها ، فظهر بذلك مستويان متوازيان في السرد ، أوّلهما خاصّ بالمؤلّف الذي شرعَ في الكتابة خلال ربيع عام ٢٠٠٣ ، وهو رجل مشّاء يطوف أرجاء بيروت بلا كلل واصفًا حال المدينة ، وحاله فيها ، حيث يعمل صَحفيًا في جريدة «الحياة» ، وقد انهمك بكتابة روايته ، ولديه فضول مفرط في المقارنة بين بيروت الحاليّة وبيروت في القرن التاسع عشر . وثانيها خاصّ بموضوع روايته ودليله إليه «الكونت» الذي شارف عمره على مئة عام ، إذ ولد في عام ١٩٠٥ ، وكان قد داوم على اللقاء به ، فاستجوبه وحصل منه على وثائق كثيرة حول أسرته منذ أصولها الشاميّة إلى وقت تدوين أحداث الرواية ، فمن خلاله ، وبمساعدته ، وقع استحضار أحداث الماضي .

داوم الراوي على التنقّل بين منزله ومبنى الجريدة التي يعمل فيها طوال مدّة كتابة الرواية ، وأدرج أخبار حياته اليوميّة ، وأخبار أصدقائه في سياق الفقرات المخصّصة له . أمّا «الكونت» المعمّر الثريّ ، فيقيم في «القصر القديم الفارغ الردهات من الصباح إلى المساء ، يومًا تلو يوم ، تلو يوم ، لا يفعل غير التحديق عبر زجاج النافذة أو من خلال باب الشرفة المشغول المُطرق إلى أشجار سوّد جذوعَها الهرمة الفطرُ ، وأيبس أغصانها اللبلاب الشائك» . ومن أجل الحصول على ما يحتاج إليه المؤلّف ، ينبغي عليه أن يلتقي نموذجه في قصره ، أو في وسط بيروت التجاريّ .

أسهب «الكونت» في الحديث عن ذكرياته القديمة ، فيما اعتاد المؤلّف أن

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٩ .

يسجّل أحاديثه بعد كلّ لقاء في دفاتره، لئلا تخونه الذاكرة، لكنّه لم يتّخذ قرارًا في الشروع بترتيب تلك الأحاديث في سياق سرديّ محدّد يتّخذ شكل رواية، فكلّما حاول أخفق في مواصلة العمل، فكان يتوقف؛ إذ من المحال البدء بعمل ينقصه محور يستقطب حوله الأحداث كافّة، ثم لا بد من حبكة ناظمة لذكريات مشتتة، ومن ذلك حيرته بصدد حديث جرى في شرفة قصر الكونت المطلّة على البحر، لم يوفّق المؤلّف في استعادته، وربطه بسياق اللقاءات مع الكونت، «أقرأ الكلمات وانتبه، إنّني عاجز عن التعبير، وقع صوته، أسلوبه في القصّ. حركة جسمه، الحنين في نظرته، وأثر كلّ ذلك فيّ، بينما يحكي كنت خارج العالم كأنّني غادرت عصورنا السريعة الصاخبة، ومضيت مستدلاً بصوته إلى تلك الأزمنة البائدة، إلى مدن قديمة زالت ولن تعود»[1].

فشل الراوي في استعادة عالم «الكونت» المتراجع إلى الوراء، إلى حدّ بدا وكأنّه تلاشى، فلا سبيل لإعادة بنائه. لقد اندثر كلّيًا بسبب التغيّرات والحروب والهجرات، ولم يبق له وجود. ومع ذلك فقد بقي «الكونت» متعلّقًا بالماضي، يهيم بأحداثه وشخصيّاته. فيما يبدو المؤلّف عازفًا عن المشاركة الوجدانيّة، فلا يبدي تجاوبًا فعّالاً، فكأنّه يقوم بمهمّة لا رغبة له فيها. عرض الكونت لذكرياته عن بيروت القديمة، فاختزل الراوي ذلك بأحكام باردة، فوقع في خطأ الكونت نفسه، إذ انصرف إلى الحديث عن نفسه بدل الحديث عن نموذجه السردي، وظهر نزاع بين وقائع مسهبة شفويّة قديمة، وأوصاف مختزلة وقاطعة، وخلاف بين الراوي وشخصيّاته في الاستئثار بمساحة السرد، ولم يظهر تفاعل بين المؤلّف ومادّته السرديّة.

ولطالما أظهر الروائيّ عجزًا اعترف به في إعادة صوغ كلّ ما دوّنه، «المادّة تتراكم في هذه الدفاتر وكلّ هذه الكتب والصور والوثائق والوصايا واليوميّات والرسائل التي أغرق في تفاصيلها، تأخذني يومًا بعد يوم إلى متاهة لا أعرف

---

(١) بيروت مدينة العالم، ص١١.

كيف سأتمكّن من تنظيمها ، لا أدري هل أستطيع؟» . ومرّة حينما غادر قصر الكونت إثر جلسة طويلة تحدّث فيها صاحب القصر عن سلالته وأسفاره الأولى من القرن العشرين ، راح يفكّر في حياة الكونت وفي حياته ، ورجّح أنّه لن يكتب الكتاب عنه أبدًا . ثم قدّم اعترافًا صريحًا : «منذ زمن بعيد أحاول تأليف هذه الرواية وأفشل ، قلت للكونت إنّني أشرف على الانتهاء من الكتاب ، كنت أكذب . ما قيمة رواية لا تحملك إلى عالمها؟ أردت دائمًا أن أسحب القارئ إلى عالم الأسلاف لكي يرى ما أراه ، لكي يحسّ فيما أحسّ» . فلمّا خيّم عليه شعور بالعجز عليه ، انتهى الأمر به لإعادة بناء ذلك العالم المتلاشي بالتخيّل التاريخيّ ، وبذلك يكون في حلّ من مسؤوليّة التوثيق الدقيق ، فهو يتقصّى التاريخ الحيّ لمدينة تتحوّل عقدًا بعد عقد ، بدءاً من كونها قرية بخمسة آلاف نسمة إلى أن أصبحت مدينة مليونيّة .

ما الذي كان المؤلّف يراه ، ويحسّ به ، ويريد أن يشاركه القارئ فيه؟ إنّه يريد أن ينظر القارئ إلى مبنى بلدية بيروت المرمّم حديثًا ، فيرى فيه المبنى القديم على الطراز العثمانيّ الذي بُني في زمن الانتداب الفرنسيّ ، ثم يريده أن يرى المبنى وقد احترق في الحرب الأهليّة ، ثم أعيد ترميمه ، ثمّ إنّه يتطلّع إلى أن «يحفظ المبنى في خياله ، ثمّ أن يزيحه كاملاً بتلويحة يد لكي يرى في مكانه ، خلفه تمامًا في زمن غير مرئيّ لكنّه موجود ، أن يرى تلك الحارة القديمة «حارة البارودي» البائدة»(1) . إذ في تلك الحارة الدائرة بدأت حياة شخصيّات روايته وصار من الصعب عليه استعادة ذلك .

لقد أُخذ المؤلّف بعالم «الكونت» ، إلى درجة صار فيها يتداخل مع عالمه ، يغمض عينيه فيرى عالم الكونت ويفتحهما فيرى عالمه . وحينما توفي الكونت راح يتساءل : «الآن لا أدري ماذا أصنع ، طنين الليل في أذني والأوراق مبعثرة على الطاولة ، ملاحظات ، صور فوتوغرافية قديمة ، صكوك ، صور طبق الأصل

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص ١٤-١٥ .

عن تذكرة عثمانيّة، نيشان مجيديّ، دفاتر يوميّات». ثم سجلاّت لحساب شركات الأسرة، ووصايا، وشجرة للعائلة، وبراءة قيصر النمسا بمنح لقب الكونت لأحد أفراد العائلة، وأخرى من لويس الثامن عشر ملك فرنسا بمنح لقب فارس، وشهادات وفاة ورسائل بالعربيّة والفرنسيّة والإيطاليّة والإنجليزيّة والألمانيّة والإسبانيّة، وتذاكر سفر بالبحر بين نيويورك وهاييتي، ثم مخطوطات، وكتب، وتحف ثمينة، وقطع نقديّة قديمة، وطوابع بريد، وأوسمة، منها وسام من البابا. وبإزاء كلّ هذا يقول الراوي: «حياة الكونت مبعثرة أمامي على الطاولة، على السجادة، على الكنبة.. أنظر إلى بقايا الحياة على الأرض وعلى الطاولة لا أعلم كيف أستخرج الروح من هذه الموادّ المتناثرة. حين أموت يموت صوت الكونت كما سمعته، أذهب من هذا العالم ويذهب معي عالم الكونت سليمان ده بسترس»[1]. فعالم الكونت المحفوظ في قصره لن يرى النور إلاّ عبر المؤلّف، فهو وسيلته الوحيدة ليدرج حدثًا مكتوبًا في تاريخ بيروت، فكلّ ما يقع تثبيته بالسرد سوف يكتسب مشروعيّة تاريخيّة، فإذا كان الكونت قد حفظ مكوّنات عالمه الحقيقيّ بين جدران قصر، فالمؤلّف هو القادر على إخراجها بالتخيّل إلى العالم الخارجيّ. يصبح الكونت حافظًا لتاريخ السلالة، فيما يصبح المؤلّف معمّمًا له عبر الأزمنة والأمكنة.

٢. عالم جديد: ميراث مضمر للعداء:

أفرط السرد في نشر موانع عاقت ظهور المادّة السرديّة، ويندرج كلّ ذلك ضمن تقنيّة «السرد الكثيف»، وحينما أزيح بعضها جانبًا انبثقت أولى ملامح الحكاية المحوريّة، بهروب عبد الجواد أحمد البارودي من دمشق إلى بيروت بين عامي ١٨٢٠ و١٨٢٢ بعد أن طعن أخاه، وكان في الخامسة والعشرين من عمره، وإثر رحلة شاقّة وعمل مرهق، نجح في بناء حياة أسريّة، فانشأ فرعًا لسلالة

(١) بيروت مدينة العالم، ص١٨-١٩.

البارودي في بيروت ، ووضع أسس حارة «البارودي» في المدينة . لكنّ المؤلّف ، الذي يؤدّي دور الراوي ، وفي سياق إشارته إلى وضع بيروت في القرن التاسع عشر ، أحال القارئ على ما ينيف عن خمسين مصدرًا ومرجعًا حول المدينة في تلك الحقبة ، كتبت عنها باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة ، فأصبح النصّ وعاء ترمى في داخله مذكّرات الآخرين وسيرهم ورحلاتهم وتخيلاتهم .

وفي بيروت التي وصلها عبد الجواد أحمد البارودي هاربًا مقطوع الذراع ، ولد ابنه البكر شاهين في عام ١٨٢٤ وما لبث أن وصله نبأ سارّ من دمشق ، فأخوه المطعون لم يقتل كما توهّم بعد أن مزّق أحشاءه بسكّين طويلة ، بل «نزف دمًا كثيرًا ، لكنّه بقي على قيد الحياة» . ولكنّ البارودي أبى العودة إلى مسقط رأسه ، فجعل من بيروت وطنًا له ، فلن يبرحه إلاّ إلى القبر الذي ينبغي أن يكون في ترابها . بدأ البارودي يؤسّس فرعًا آخر لسلالته الباروديّة في بيروت ، بمساعدة من الإمام عبد العزيز الحوت ، فتزوّج أربع مرّات ، ورزق سبع بنات ، وثلاثة أبناء ، ومات في عام ١٨٤٠ . عاش عبد الجواد البارودي في بيروت ما تبقّى له من عمره ودفن فيها .

بنيت حياة البارودي في بيروت على سلسلة من الصدف : صدفة دخوله بيروت واتخاذها مكانًا بدل الذهاب إلى مصر ، وصدفة الليرات العثمانيّة التي منحها له في مسجد العمريّ الإمام الحوت ليفتح بها دكّانًا صغيرًا ، وصدفة تخلّي اليهوديّ موسى يعقوب مزراحي له عن دكّانه وسط السوق بثمن بخس ، ناهيك عن صدف صغيرة أخرى وجّهت مسار حياته خلال المرحلة الأولى من وجوده في بيروت . بدأت حياته بصدف دعمتها عصاميّته في الاعتماد على نفسه ، فأصبح بعد سنوات أبًا لسلالة جديدة ، وثريًا يرافقه عبدان حبشيّان ، ويرتدي «عباءة من الجوخ الإنجليزيّ الثمين المزركش بخيوط القصب» . لقد توافرت ظروف كثيرة ساعدته في إعادة بناء حياته في مكان ومجتمع يختلفان عمّا كان عليه الأمر في دمشق . واختتم المرحلة الأولى من حياته بالزواج من صفيّة الفاخوري ، ورزق بابنه شاهين قبل انتهاء سنة ١٨٢٤ .

انتهى هروب عبد الجواد البارودي من دمشق إلى بيروت إلى معنى غير المعنى الافتراضيّ الذي اقترحه السرد سببًا للفرار، فقد أُعلنت فرضيّة البحث عن ملاذ آمن للبارودي بعد جريمة قتل أخيه، فتبيّن لاحقًا أنها كانت طعنة نجلاء في بطن الأخ نجا منها بأعجوبة، فخفّف ذلك شعوره بالذنب، لكنّه لم يمح، أبدًا، رغبته في البقاء بعيدًا عن مسقط رأسه، وما لاحت في الأفق محاولة لإصلاح الخطأ، والعودة إلى دمشق، إذ حسم أمره في البقاء ببيروت مؤسّسًا لإرث مضمر من العداء تجاه أسرته الدمشقيّة، «لن يضع رجله في الشام بعد اليوم، لا يريد أن يرى أخًا ولا أهلاً». قرّر ألاّ يبرح هذا المكان، وفيه ينبغي أن تمتدّ جذوره الجديدة.

لم يُلقَ ضوء كاف على الخلفيّة التي جعلت من رغبة عبد الجواد البارودي قرارًا صريحًا بالانشقاق عن عائلته الدمشقيّة، بعد أن علم بنجاة أخيه شاهين من الموت، فربّما شكّل الإحساس بالذنب قاعدة أخلاقيّة قام عليها مبدأ الانفصال، إذ من المستحيل تخطّي هفوة الاعتداء على رابطة الدم، حتى لو كان سببها غضبًا هائجًا تمكّن من صاحبه، كما هو حاله، ولم يقع أيّ اعتذار. والحال هذه، فينبغي تأويل الانشقاق على أنّه رغبة مضمرة لتأسيس ذات مغايرة في مكان آخر، وليس هروبًا من خطيئة الدم، إذ بالغ السرد في وصف مشاقّ الارتحال بين دمشق وبيروت، وأسرف في تضخيمها، فرفعها إلى مستوى الحاجز الصلب بين مرحلتين من حياة البارودي، وسدّ حال دون عودته إلى ما كان عليه من قبل. فكلّما أمعن السرد في تضخيم الصعاب، فإنّما ليقيم فرضيّة عدم الانثناء إلى الوراء، والمضيّ إلى الأمام.

لم يجر الاهتمام بوصف الحادث الفظيع الذي أرسل فيه عبد الجواد نصلاً طويلاً إلى بطن أخيه شاهين، فتركه يسبح في دمه وسط دمشق قرب المسجد الأمويّ، ولا أثر ذلك في عائلته، بل بولغ في وصف هروب القاتل، وكيفيّة إعادة بناء حياته في مكان غريب. وبمضيّ الزمن استبعد السرد معظم ما له صلة بالفرع الدمشقيّ من آل البارودي، وجرى التركيز على الفرع البيروتيّ، فتلك

مأثرة حُسبت لعبد الجواد أبعدت ذكرى الجريمة . فكأنّ كلّ سلالة جديدة ينبغي أن تقيم نفسها على تجربة عنيفة من سفح الدم المحرّم ، ويجد ذلك له جذرًا غير واع في المرويّات الدينيّة حول أبناء آدم ، وبعض أنبياء بني إسرائيل ، حيث يصبح القتل مبدأ للتخلّص من الشقيق والانفتاح على تجربة جديدة .

ومن أجل تناسي تلك الخطيئة ، فلا بدّ أن يطرح السرد مكافأته ، وذلك هو المعادل الموضوعيّ بين محاولة إطفاء حياة الأخ الأكبر ، وبعث جديد لحياة الأخ الأصغر ، فباستبعاد الضحيّة ينبغي الاحتفاء بالقاتل ، وكافّة الأحداث إنّما هدفت إلى تعديل صورة القاتل والصفح عنه وقبوله فردًا سويًا في مجتمع جديد ، وصون براءته لأنّه أصبح في بيروت جدًا أعلى لسلالة كبيرة ، فكلّما امتدّ نفوذ السلالة وتوسّعت مصائرها وتشابكت ، وقع تناسي ميراث العداء الدمويّ في تاريخها . وإذ جرى الاحتفاء بالأبناء والأحفاد فإنّما من أجل طمس خطايا الأسلاف . لعبت اليد دورًا رمزيًا في تأكيد الإثم ، وفي تأكيد البراءة .

٢. اليد الآثمة:

ظهر عبد الجواد البارودي بذراع واحدة . وعلى امتداد صفحات الرواية تكاثرت الإشارات إليها ، وجرى تناوب ذكرها بصيغتين لهما دلالتان مختلفان ، فمرّة أشير إلى البارودي بأنّه كان بذراع مقطوعة ، ومرّة أخرى أشير إليه بأنّه كان بيد واحدة . من الصحيح أنّ الإشارة إلى اليد الموجودة ، تحيل ضمنًا إلى غياب الأخرى ، ولكن على المستوى الدلالي وقع طمس لليد المقطوعة ، واستدعاء دائم للباقية باعتبارها بانية لمجد السلالة البارودية ، فبقطع الأولى عن جسد البارودي صارت مجرد علامة على ماض تراجع واستقرّ في قاع الذاكرة ، وانصبّ الاهتمام على الذراع الباقية . بُتر الفرع الدمشقيّ من السلالة ، واستبعد من عالم السرد ، وحضر الفرع البيروتيّ ، وجرى الاحتفاء به ، فباليد الباقية مدّ عبد الجواد البارودي جذره في تربة بيروت . تلازم ذكر مؤسّس السلالة الباروديّة في بيروت بذكر يده الواحدة ، إلى درجة اقترن كلّ منهما بالآخر ، فحيثما يرد ذكر

عبد الجواد البارودي تذكر اليد الواحدة ، وحيثما تذكر هي يُستدعى البارودي .

لم يفصح السرد عن مصير اليد المقطوعة إلاّ في حوالي منتصف الكتاب . وارب في أمر بترها ، لكنّه تحدّث عن دفنها ، وقد غزت البارودي تلك الذكرى النادرة في بيروت حيث أصبح ، وليس في دمشق حيث قُطعت اليد . حضره مشهد غسل يده وتكفينها حينما شعر بألم في كتفه ، «كانوا يغسلون الذراع المقطوعة بالصابون والماء ، ورأى دموعًا على وجوه أخواته . أمّه أفردت الكفن الأبيض على الفراش . إحدى أخواته حملت الذراع المقطوعة التي لم تنشف تمامًا بعد ، ومدّدتها في قلب الكفن ، ثم لفّتها أمّه . لم يحمل ذراعه إلى المقبرة . أخوه حملها . حملها تحت إبطه ومشى بخطوات واسعة»[1] . لم تجد العائلة تابوتًا تضع فيه اليد المقطوعة ، كانت أمّه تحتفظ بصندوق خشبيّ تمزج فيه ثلجًا يؤتى به من «جبل الشيخ» مع السكر والحامض وماء الزهر ، فيتحوّل إلى مزيج لذيذ ، فاقتُرح جعل ذلك الصندوق تابوتًا لليد المقطوعة ، لكنّ الأسرة انثنت عن قرارها ، لأنّ إحدى أخواته قالت : إن ذلك حرام . لم يتمّ العثور على تابوت يناسب يدًا مبتورة ، فجرى دفنها بكفنها فحسب .

ما هو الطقس الذي رافق ترحيل اليد المقطوعة إلى القبر؟ لم ترد إشارة إلى بكاء وضجيج عند التشييع ، إنّما مدّت إحدى الجارات رأسها من على سطح دارها ، وخاطبت الأخ حامل الذراع المكفّنة «احفر وعمّق لئلاّ ينبشها الكلب» . فأحسّ عبد الجواد بصوت المرأة فرحًا كأنّها سعيدة بما حدث له ، وحينما تأبّط أخوه اليد المقطوعة وغادر البيت ، حمل المجرفة بيد ، والذراع بالأخرى . كان عبد الجواد يتفرّج كأنّه لا علاقة له بكلّ هذا ، وما لفت انتباهه غير انعكاس أشعة الشمس على الصفحة الحديديّة اللامعة للمجرفة . واضح أنّها مجرفة قد جرى استخدامها في الحفر كثيرًا ، فصقلت صفحتها ، وصارت كالمرآة تعكس شعاع الشمس .

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص١٥١ .

لم يلحظ عبد الجواد البارودي تغييرًا محسوسًا قد طرأ عليه بعد قطع يده ، إذ مضى يتوهّم وجودها جزءاً من جسده ، «ظلّ زمنًا طويلاً ينسى أنّه بات بذراع واحدة . ينحني مرّات كي يحمل مقطفًا ثقيلاً ، فيرى يدًا تلتقط أذن المقطف ، ولا يرى يدًا تلتقط الأذن الأخرى . يبقى منحنيًا هكذا على المقطف المملوء بحبّات المشمش السكريّة الرائحة مصعوقًا بالمفاجأة غير فاهم ما يجري ، إلى أن يسقط عليه الوحي فيتذكّر . في الليل كان يستيقظ ويتلّمس جسمه لكي يتأكّد . لكن بمرور الوقت ، تراجع كلّ ذلك»[1] . تلاشت ذكرياته عن يده المقطوعة سوى ذكرى صورتها مكسوّة بشعر خفيف مبلّل بالماء ، توسّدها أخته في الكفن الأبيض . كانت الذكرى الوحيدة لديه . لم يمرّ وقت طويل إلاّ ودسّ سكينه الطويلة في خصر أخيه باليد الباقية .

تردّد ذكر اليد المقطوعة بإفراط في صفحات الرواية ، فكلّما وخز ألم أصل الذراع أحسّ عبد الجواد بالذنب ، فقد عوقب بالابتعاد عن مدينته وأهله ، وقدّر له أن يفارق ابنه شاهين طويلاً لأنّه اقترف إثمًا بحق أخيه الأكبر شاهين . كما أنّ ذكرها تكاثر في الأحلام ، وقد لحق ضرر بأيدي بعض الشخصيّات في أثناء الحروب . وخيّمت ذكرى اليد الواحدة على حياة عبد الجواد البارودي ، فصار يخشى أن يصاب بذلك أحد من أفراد عائلته .

لا يمكن فهم أهمّيّة اليد في رواية «بيروت مدينة العالم» إلاّ على أنّها تؤدّي وظائف دلاليّة متناقضة ، فاليد التي أرسلت مُدْية طويلة النصل إلى خصر الأخ الأكبر شاهين في دمشق ، هي التي قامت بإنشاء حارة البارودي في بيروت دارًا إثر دار . لماذا تدسّ يد الأخ الأصغر نصلاً مشحوذًا في بطن الأخ الأكبر مرّة فتنتهك رابطة الدم ، وتقوم بتأسيس حيّ كامل وذريّة كبيرة مرّة أخرى؟ هل ترمز اليدان إلى الأخوين المتنافسين أسطوريًا بعد هبوط آدم؟ وهل ينبغي أن يتفردّ أحدهما بالحضور ، ويغيب الآخر عن الوجود ، فيستعاض عن ذلك التنازع بين

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص١٥١-١٥٢ .

الإخوة بقطع اليد؟ أم أنّها دلالة على العصاميّة التي تقوم على الكفاف الابتدائيّ، ثم تنجح في تأسيس ذاتها في أرض غريبة؟ لم يلتفت عبد الجواد البارودي كثيرًا إلى الماضي، وما أن حلّ بيروت حتّى اتخذها وطنًا وقبرًا، «لا يترك بيروت بعد اليوم إلاّ إلى دار الفناء»، وأنّه لن «يغادر البلد أبدًا»، وحين يموت لا يريد إلاّ «أن يدفن في تربتها». قَبِل بدفن يده في دمشق، ودفن باقي جسده في بيروت، لكنّ ذعرًا تأصّل في أعماقه من أن يفقد أحد أولاده يده.

وجد الغموض الذي أحاط بحادث قطع يد عبد الجواد البارودي في مطلع الرواية تفسيرًا كنائيًا له في آخرها، بواقعة مناظرة حصلت في معركة «بحر صاف» قرب بيروت، شارك فيها الابن الأكبر شاهين، وابن خاله محمّد الفاخوري، بعد نحو عشرين سنة من الحادثة الأولى. وفيما شحّ السرد بوصف الأولى، فقد توسّع في وصف الثانية. اشترك شاهين في معركة «بحر صاف» التي انسحبت على إثرها القوات المصريّة من بلاد الشام في عام ١٨٤٠، حينما قصفت بيروت من طرف الأساطيل الغربيّة.

كان شاهين جنديًا في جيوش السلطنة العثمانيّة التي خاضت الحرب البرّيّة ضد الجيش المصريّ بقيادة إبراهيم باشا، فانقطعت أخباره وتضاربت الأقوال حول الجرحى الوافدين بالسفن إلى بيروت للعلاج، وكان أن التقى الأب الملتاع عبد الجواد رجلاً من صيدا جرح في المعركة، فأخبره باحتمال أن يكون ابنه شاهين قد فقد يده من المرفق في تلك المعركة، ربّما يكون هو أو ابن خاله محمّد الفاخوري، لم يكن الجريح الصيداويّ متأكّدًا من ذلك، لكنّ الأب رجّح أن يكون ولده هو المقصود. لقد تغلّبت عليه مخاوفه، وحينما كان يقلّب ذلك الجريح وجده بذراع واحدة، فأصيب بالخرس، وانطفأ الضوء في عينيه.

غلبت عليه الظنون، فخرّج حديث الجريح الصيداويّ ذو اليد الواحدة بأنّه إشارة إلى بتر يد ابنه، فتمكّنت المخاوف منه، وراودته كوابيس ظهرت فيها اليد الواحدة في المركز من أحلامه، فكان أن رجّح أنّ شاهين سيعود حيًا من المعركة، ولكن بذراع مبتورة، سيكون نظيرًا له، فقد يده لأنّه انخرط في حرب

لا علاقة له بها . كان شاهين يريد أن يثبت رجولته ، ويبتعد عن أبيه حينما عرف بأنّه طعن عمّه شاهين ، وحدث له أن رأى عمّه رؤية العين ، في زيارة خاطفة لدكّانه في دمشق دون علم أبيه .

راح عبد الجواد ينتظر عودة ابنه مبتور اليد في السفينة الأخيرة . ولكن بعيدًا عن عيني الأب الوجل ، كان قد حدث الآتي للابن : فقبيل انتهاء المعركة سقط ابن الخال محمّد الفاخوري ، جريحًا يسبح في دمه ، فسارع شاهين إليه ، وتبيّن أنّه هو الآخر كان يسبح في الدماء ، فحمله مع بندقيّته على كتفه يخليه من أرض الموت ، حيث تحلّق الغربان بانتظار فرائسها من الموتى ، وفيما كان شاهين يركض به بعيدًا عن منطقة الخطر ، راح محمّد يناديه باسمه فظنّ أنّه يتألّم ، وقد اختلط صراخه بنعيق الغربان ، «ثم أخذ الرذاذ يهمي من جديد . كان ساخنًا هذه المرّة . لم يفكر شاهين أن أرض المعركة تجعل الفضاء ساخنًا . ساخنًا بالدم ، وساخنًا بالبارود ، وساخنًا بالنار ، وساخنًا بالأنفاس ، وساخنًا بالأجساد العرقانة»[1] .

كان الحمل ثقيلاً وسط خوف يتسرّب ، فيشل كلّ قوّة في جسده . كان يريد أن ينجو بقريبه من الموت ، لكنّه مرّ بأرض موحلة فغاص فيها ، وعاد الصوت يناديه باسمه ، فخشي إن رمَى الجريح ألاّ يتمكن من حمله ثانية ، لم يدر أنّ ابن خاله كان يحذره من قاتل يتعقّبه ، فهم ذلك حينما استدار فرأى سودانيًا يطارده ، «كان يرفع السيف الهلاليّ الشكل عاليًا فوق رأسه ويقترب أكثر فأكثر بخطى ثابتة . شاهين أراد أن يرمي الثقل عن كتفه ، أن يتحرّر ، ثمّ أن يُخرج سلاحه من حزامه» . وقبل أن يفعل أيّ شيء «لمع شعاع الشمس على الشفرة المقوّسة وسمع الصرخة . أمام عينيه رأى ذراعًا تسقط على الأرض مقطوعة من كوعها» . لم يجد ذلك غريبًا ، فمنذ «زمجرت المدافع قبل ساعة وهو يرى الأطراف تتطاير . الناس يقطّعون شقفًا ، والدم يسيل ، والأحصنة تصهل

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٤٠٨ .

وترمي الفرسان في الفضاء ثم تسقط في الوحل . لم يجد سقوط الذراع على الأرض غريبًا . استغرب فقط أن تظلّ الأصابع الزرق قابضة على البارودة»[1] .

استعاد شاهين قوّته ، فطرح ابن خاله أرضًا ، وأمسك بخناق السودانيّ ، «كان بلون الفحم ، أسنانه بيضاء كالثلج ، وبياض عينيه كالحليب . عصر العنق اللزجة بين أصابعه وأحسّ بالشفقة على الرجل . قطع ذراع محمّد ، بلى ، ويريد أن يقتله ، صحيح ، لكنّه أشفق عليه . أشفق عليه بسبب نحوله . يبدو مريضًا سقيمًا . وها هي الشرايين تظهر حمراء في بياض عينيه ، وها أنفاسه تتقطّع! جحظت عينا السودانيّ لكنّه لم يمت . شاهين أحسّ بالجسم الرفيع يتململ تحت جثّته الضخمة ، يتململ كأفعى الجوز . لم يتذكّر عندئذ مشهدًا من طفولة بائدة ومفقودة وضائعة إلى الأبد ، لكنّه أحسّ بالرعب . فجأة أحسّ أنّ هذا العبد النحيل ليس ضعيفًا . لكنّ إحساسه جاء متأخّرًا . انغرز خنجر معقوف في بطنه . كان خنجرًا مزدوج الرأس ، شفرته مثلومة ، إذا طعن جسمًا مزّق اللحم تمزيقًا . انغرز الحدّ في بطن شاهين البارودي ، ثم تحرّك في جوفه وقطّع أمعاءه تقطيعًا . أغمض شاهين عينيه . ثم وجد نفسه ينقلب عن الجسم الأسود النحيل اللزج ، ويستلقي على ظهره . حين فتح عينيه رأى صفّين من الأسنان اللامعة . كان الأسود يبتسم . وعيناه قد استعادتا البياض الحليبيّ الأول . ببطء رفع السودانيّ الصغير جسمه عن الأرض وركب على صدر العملاق الذي لا يعرف اسمه . ركب على صدر العملاق الممزّق البطن ونظر إليه . استغرب رؤية ابتسامة على وجهه . العملاق كان يبتسم»[2] .

لم يكن شاهين البارودي يبتسم ، إنّما كان يبكي بلا صوت . لم يبك خوفًا إنّما ألمًا من التمزيق الذي أحدثه الخنجر المعقوف في بطنه . ولم يكتف السودانيّ بذلك إنّما سعى إلى خنق خصمه . لقد مزّق الأحشاء ، ويريد أن

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٤١٠ .

(٢) م .ن ، ص٤١٠-٤١١ .

يكتم الأنفاس ، فلا يدع فرصة لعدوّه بالحياة . وفي تلك اللحظة الحرجة التي كان فيها شاهين على حافة الغيبوبة ، تراخت أصابع السودانيّ وسقط إلى جانب ضحيّته . وحينما استعاد شاهين وعيه «رأى ابن خاله محمّد على بعد خطوتين ورأى دخانًا يتصاعد من غدّارة في يده الباقية» . لم يفكّر شاهين بالموت ، ولا بالحرب ، وتوارى الألم ، فكّر فقط بأنّ «ابن خاله صار مثل المعلّم عبد الجواد ، صار بذراع واحدة . الفرق أنّ أبا شاهين ذراعه مقطوعة من الكتف . ومحمّد ذراعه مقطوعة من المرفق»[1] . باليد الباقية أنقذ محمّد الفاخوري ابن خالته شاهين البارودي .

وقع تبادل في أدوار الإنقاذ من الموت ، حاول محمّد الفاخوري أن يزحف إلى شاهين البارودي ، لكنّه لم يتمكّن ، إذ تلاشت قوّة جسده ، فنظر إلى الدم يتدفّق من مرفقه ، «كانت الشرايين ظاهرة وقماشة القميص المقطوع تغطي بالخيوط المبلولة اللحم . لم يشعر بالألم . فكّر أنّ عليه العثور على ذراعه . عليه العثور على يده . كانت فكرة عجيبة . ثم أحسّ بضربة سيف على كوعه مرّة ثانية وغاب عن الوعي» ، أمّا شاهين فكان «يحاول أن يردّ أمعاءه إلى بطنه ولا ينجح» . حينما أحسّ بعجزه راقب قطرات المطر تتساقط من الأعالي ، أحسّ بالبرودة ، ثم فتح فمه وتذوّق الرذاذ . فوجده حلو المذاق ، وغاب عنه هدير المعركة ، لكنّ الألم كان يحرق أحشاءه الظاهرة ، حاول أن يعيدها إلى جوفه بأصابعه لكنّها انزلقت من يده ، خيّم عليه ظلّ ، وهوى رجل فوقه ، ثم سقط ثقل آخر . وآخر . وآخر . وغطّاه التراب ، وسقطت قنبلة مزقت السودانيّ إلاّ وجهه مفتوح العينين ، وامتلأ فمه وحلاً ، وقد اندلقت أمعاؤه إلى جانبه معفّرة بالتراب . . ثم سكن الكون وساد الظلام كلّ هذا العالم . رويدًا رويدًا تلاشت الخلايا الرماديّة من دماغ شاهين البارودي . بطيئًا أتى الموت . مغمض العينين ظلّ شاهين يرى إبر المطر تنهمر فضيّة في ظلمات رأسه . كان يقدر أن يعدّها

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٤١١ .

كمن يعدّ النجوم . حين فتح عينيه رأى الغربان تهبط زاعقة»[1] .

لم يزل السرد ضحيّة أنواع متضاربة من الإخفاء والتصريح ، يخفي الأفعال الخاصّة ، ويصرّح بالعامّة ، ففي حالة الظرف المرافق لبتر يد محمّد الفاخوري ، وتمزيق أحشاء شاهين البارودي وقع التصريح بالتفاصيل كافّة ، ولم يقرّر السرد مصيرهما ، بل أبقاهما في ميدان المعركة ، وقد حوّمت الغربان فوقهما . إنّهما لم يموتا ، ولكنّهما رقدا على أرض الحرب ، أمّا في حالة الأخوين عبد الجواد وشاهين البارودي ، فقد توارى ذكر الطعين ، وبولغ في وصف هروب الطاعن .

٤ . سلالات وافدة إلى مستوطنة جديدة:

على أنّ هذا المحور المركزيّ الذي جذب إليه كثيرًا من أحداث الجزء الأوّل من الرواية ، جاء منتظمًا في سياق تدوين التاريخ الاجتماعيّ والعمرانيّ لبيروت ، وهو تدوين انصرف الاهتمام فيه إلى وصف الفسيفساء الدينيّة والعرقيّة فيها خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، فقد تكوّنت المدينة من تهجين اجتماعيّ متعدّد المشارب دعم مقوماتها العمرانيّة والبشريّة والاقتصاديّة ، فالتجاور السكّانيّ وأنماط العمل التجاريّ وعلاقات المصاهرة ، أدّت إلى نشوء مصالح مشتركة ، وظهور قرابات الدم والترابط في المصائر ، وهذا بدوره أسّس لعلاقات اجتماعيّة عابرة للعقائد الدينيّة ، فلم ترتسم في المراحل الأولى ، مظاهر نفور دينيّ أو ثقافيّ أو عرقيّ بين العائلات الإسلاميّة والمسيحيّة واليهوديّة ، فكان أن حدث تصاهر بين جماعات من أديان مختلفة ، فظهر تركيب عائليّ عابر للتخوم التقليديّة ، وكانت الشخصيّات تعيد تعريف ذاتها بين مرحلة وأخرى . وحينما خيّم هاجس السفر والحروب ، ارتحل كثيرون إلى أرجاء العالم ، فتقاطعت مصائر الأسر اليهوديّة أو المسيحيّة أو الإسلاميّة .

وقد تدفع رغبة المؤلّف للإفصاح عن دوره في العالم التخيّليّ ، إلى تخطّي

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص ٤١٣ .

السياقات الزمنيّة لأحداث تاريخيّة كبيرة، فيشغل بأخرى صغيرة، فيروح يتعقّبها إلى النهاية قبل أن يعود إلى الأولى، كما ظهر ذلك في حالة السلالة اليهوديّة في لبنان، إذ تتبّع أمرها منذ العقد الثاني من القرن التاسع عشر إلى ثمانينيّات القرن العشرين. فيكون بذلك قد أدرج حكاية صغيرة في سياق حدث كبير، وهي مكوّن سرديّ ثانويّ التصق بسياق السرد، ويصلح مثالاً لكشف ضرب من ضروب الاندماج الاجتماعيّ، أو تعذّره، ففكرة الاندماج محكومة بالظروف التاريخيّة، والسياسيّة، وليست نزوة فرد أو مجموعة من الأفراد.

كشف ظهور السلالة اليهوديّة وأفولها، الطريقة التي تنصهر فيها الجماعات الصغرى في السياق العامّ، والأسباب التي تحول دون ذلك، إذ لا يتعلّق الأمر برغبة جماعة تخشى ذوبان هُويّتها، بل هو الحراك الاجتماعيّ، وما يفضي إليه من إعادة تعريف لشروط التعايش المشترك، فقد قابل عبد الجواد البارودي لأوّل مرّة موسى يعقوب مزراحي بعيد وصوله إلى بيروت، في مطلع عشرينيّات القرن التاسع عشر. رآه جالسًا على مصطبة دكّانه المهجور، وقد شدّ شعره حسب الطقس اليهوديّ، واعتمر قبعة سوداء، وقد بدا حزينًا ساهمًا، وسرعان ما عرض عليه دكّانه. فكان من أوائل البيروتيّين الذين مدّوا له يد العون.

ثم تقوّت أسباب الصداقة بينهما، فداوما على اللقاء اليوميّ، يجمعهما مجلس على مصطبة الدكّان، فيحتسيان القهوة، ويدخنان سويّة، أصبحا صديقين على قاعدة من الثقة المتبادلة. ثم سرعان ما جذب المكان إليه خيّاطًا مصريًا يعمل حكواتيًا في الليل، وشمّاسًا أرثوذكسيًا، عرف قبل أن يتوب بمغامرات فاحشة، فأصبحوا جماعة متلازمة، ومتآلفة. ولمّا انحسرت تجارة اليهوديّ الحزين، خيّمت عليه الحيرة ولاحقته الأمراض. فقد كان ماهرًا في العزف والغناء وفي صناعة الأعواد والأوتار، لكنّ شللاً بسيطًا لحقه وهو في أوّل الخمسينيّات من عمره، فأقعدته رجفة في جسده عن عمله، ثم فقد امرأته، ولم يبق له سوى أخت عانس ترعاه في المنزل، فكان يمضي بعض وقته مع ابنته

وزوجها في بلدة دير القمر الجبليّة ، أو يتوجّه إلى صيدا يتفقّد أحفاده اليتامى فيها . ثم يعود إلى بيته في حيّ اليهود جليسًا أنيسًا للبارودي مع المصريّ والشماس .

أصبح موسى بمرور الزمن أبًا لجماعة يهودية لها وجود في دير القمر وصيدا . وبوفاته ترك «سلالة متشعّبة» لم يطرأ تغيير كبير عليها في أثناء الحكم المصريّ خلال ثلاثينيّات القرن التاسع عشر ، وزاد تشبّثها بأرضها خلال الحرب الأهليّة في عام ١٨٦٠ ، كذلك ظلّ أفراد السلالة فيها إلى الحرب العالميّة الأولى ثم الثانية ، وخلال الانتداب الفرنسيّ كان لهم ممثّلون في الاجتماعات الخاصّة باستقلال لبنان . ولم يهاجر أحد منهم إلى إسرائيل بعد أن تأسّست على التراب الفلسطينيّ ، لكنّهم لاذوا بحارتهم المواجهة لقلعة صيدا ، بعد أن هجر بعضهم الجبل في وقت مضى ، ولم يبق لهم إلاّ وجود قليل في الجنوب اللبنانيّ ، كانوا قد «صمدوا جيلاً بعد جيل ، يعيشون الحياة التي كتبت لهم ولجميع أهل هذي البلاد . يرتاحون يوم السبت في بيوت نظيفة ، ويأكلون في الفصح خبزًا مقدّسًا يصلهم عبر ميناء بيروت من أفران أمستردام»[1] .

ثم يمكر التاريخ بالجميع ، مسلمين ومسيحيّين ويهودًا ، فحينما تضيق الآفاق ، تنبثق رغبة الحياة ، فكان أن هاجر أفراد من السلالة اليهوديّة بعد عام ١٩٤٨ إلى أميركا وكندا والبرازيل والأرجنتين ، لكنّ بعض الأحفاد «ظلّوا في صيدا . كان البقاء هنا قدرهم لأنّهم ولدوا هنا ، ولأنّ بيوتهم هنا ولأنّ أعمالهم هنا» . لم يتزحزحوا عن صيدا بعد أزمة السويس في عام ١٩٥٦ ، ولا بعد حرب عام ١٩٦٧ . وبعد حرب عام ١٩٧٣ وبداية الاعتداءات الإسرائيليّة على الأراضي اللبنانيّة تصاعد منسوب الكراهية ضدّهم ، فترك بعضهم صيدا إلى بيروت . وخلال حملات القصف ضدّها فيما بعد تضرّرت بعض ممتلكاتهم ، وإبّان احتلال الجيش الإسرائيليّ لجنوب لبنان في العقود الأخيرة من القرن

(١) بيروت مدينة العالم ، ص١٣٨ .

العشرين ، قام بتجريف بساتينهم ، كما فعل مع بساتين غيرهم . وكان آخر أحفاد موسى يعقوب مزراحي ويحمل الاسم نفسه كاملاً ، قد توفي بالسكتة القلبيّة في عام ١٩٨٣ ، فقد تفشّى في السلالة مرض القلب ، وبمرور الأيام تلاشى وجودهم في صيدا ، إمّا بالموت أو الهجرة ، وانتهى الأمر بأن فرغت صيدا «من اليهود . انقرضت الطائفة . أخذوا مفاتيح الكنيس المتهدّم . وأخذوا مفاتيح غرف لن تسكنها بعد اليوم سلالة موسى يعقوب مزراحي»[(١)] .

٥. المرآة الأمريكية: الذات في عيون الآخر:

لكنّ ضروب الاندماج الاجتماعيّ في بيروت قد عرضت بمنوالات سرديّة متعاقبة ، كشفت حالات وأحداثًا انتقاها المؤلّف أو ابتكرها ، ليجعل منها خلفيّة تاريخيّة لحقبة امتدت نحو قرنين ، بيّن فيها كيفيّة تكوين هُويّة بيروت الحديثة ، إنها ليست نتاج صيرورة اجتماعيّة فرضها الشرط التاريخيّ لتطوّر المدينة فحسب ، إنّما نتاج علاقة اللبنانيّين بالغرب الذي حضر بقناصله وأساطيله ومبشريّه ، فكانت تلك الأرض ميدانًا احتدم فوقها التنافس الدولي بأشكاله العسكريّة والاقتصاديّة والدينيّة . فكيف وقع تصوير عمليّة الدمج الاجتماعيّ لأهالي بيروت؟

كانت بيروت قرية كبيرة ، في العقود الأولى من القرن التاسع عشر ، تجاورت فيها الطوائف والأعراق والأديان ، ولم تتمازج بعدُ لتصوغ هُويّتها الحديثة . وقع التحوّل بمرآة جاء بها قنصل أميركا «جاسبر شاسود» فأثار عجب الأهالي ، وأصبح إنزال تلك المرآة من السفينة ، ونقلها إلى بيت القنصل حدثًا لا ينسى . وبه دشّن «زمن الاكتشافات العجيبة والاختراعات التي لا يصدّقها عقل» . كان الأهالي يعيشون حياتهم بعيدًا عن تطوّرات العصر الحديث ، فلم يعرفوا الاكتشافات الحديثة ، من فنون وعمران وصناعة ، وبالنسبة للآلات الموسيقية لم

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص١٤٣ .

يروا صندوقًا يُفتح فتخرج منه أصوات أجمل من صخب الدوريّ والحسّون والشحرور، وعلى سطحه فتاة أجنبيّة في ثوب أبيض تدور على قرص مخملٍ، وترفع ذراعيها الصغيرتين أمام مرآة صقيلة بلا غبش، بلا شقوق، بلا خطوط رصاص، «مرآة إذا نظرت فيها رأيت وجهك صافيًا، وإذا رفعتها رأيت فيها كلّ السوق». كانت حياتهم مرتبطة بالضروب التقليديّة للفنون، والعمارة، والاقتصاد، وكلّ ما جرى اكتشافه فيما وراء البحر لم يصل إليهم بعد، فلا غرابة أن تثار الدهشة بكلّ جديد.

استقدم القنصل الأمريكيّ طقمًا من الأثاث الفاخر لبيته الجديد الذي بناه في حيّ الإفرنج قرب الميناء، وقد أصبح ملتقى للمبشّرين البروتستانت، وهو البيت الذي نُهب بعد ذلك، حينما قصفت الأساطيل الغربيّة بيروت لإخراج الجيش المصريّ في عام ١٨٤٠، وكان شاسود قد زوّد الإنجليز سرًّا بخريطة رسمت عليها ملاذات المبشّرين، وبيوت القناصل، ومنها منزله، كيلا يلحقها ضرر في أثناء حصار بيروت ورميها بالمدافع من البحر، لكنّ قراءة خاطئة لرماة المدفعيّة حولّت القذائف إلى الأماكن التي كان ينبغي تجنّب قصفها، فلحق خراب بمنزله. وصل الأثاث الجديد في سفينة جنحت إلى الشاطئ، وجرى نقله بعناية إلى البيت، فـ«تجمّدت الحركة في سوق القطن، كلّ التجّار، كلّ الصبية، كلّ المعلّمين تجمهروا في باب الميناء. لم يبق ندّاف عجوز بين كوم القطن والبالات المثقوبة والأقواس والفرش في مداخل الدكاكين والأقبية. لم يبق مخلوق في السوق إلاّ وانحدر إلى باب الميناء ليرى بعينيه الاثنتين هذه الأشياء التي يحكون عنها، والتي لم يُرَ مثلها في هذه البلاد قطّ»[1].

أرفأت سفينة الشحن على بُعد سبعين مترًا من الشاطئ خلف الصخور، فكانت المراكب الصغيرة تذهب إليها وتعود «محمّلة بالعجائب». وبين تلك العجائب التي لم تعرف من قبل، شيءٌ طويلٌ له شكل الباب الخشبيّ، لكنّه

(١) بيروت مدينة العالم، ص٢٣٠.

ملفوف بقماش أسود ومحزوم بحبال ، جرى نقله بإشراف القنصل الذي «كان واقفًا بعظمه وشحمه بين الحمّالين يصدر الأوامر بالعربيّة الثقيلة ، وبلغة أخرى لا يفهمها أحد» . أسرف القنصل في تنبيهاته على الحمّالين لئلا يكسروا ذلك الشيء الملفوف بعناية ، وقد اختلفوا فيما إذا كانوا سينقلونه إلى البيت على البغال أم على ظهورهم ، أم أن يُحمل بالأيدي . لقد جيء به عبر البحار بلا صعاب ، ولكنّ نقله من المرفأ إلى البيت المحاذي للشاطئ أصبح موضوعًا اختلف الجميع حوله ، فتجمّع الأهالي يراودهم فضول تعرّف هذه الأشياء الجديدة التي حطّت على شاطئ مدينتهم ، فكان على «شاسود» أن يتدخّل لفضّ النزاع بين الحمّالين بإنجليزيّته التي لم يكن يعرفها أحد آنذاك ، أو بعربيّة عكرة الألفاظ يتعثّر بها في التعبير عن مقاصده .

خيّمت الدهشة على الأهالي وهم يرون العجائب تهبط على أرضهم : مقاعد وثيرة لم يرَوا مثلها من قبل ، وخزائن خشبيّة صقيلة لم يعرفوا وظيفتها ، ثم مجموعة من التماثيل الخزفيّة والزجاجيّة والعاجيّة لم يدروا لأيّ سبب جيء بها إلى مدينتهم ، هذه كانت بعض الأشياء التي جرى إنزالها على الشاطئ ونقلها إلى بيت القنصل ، ولكن أنزلت أيضًا مجموعة كبيرة من الصناديق المقفلة المحشوّة باللوحات الزيتيّة ، وعلب الشاي والملاعق الفضيّة والسكاكين المذهّبة ، والصحون المدوّرة التي رسمت عليها مروج ترعى فيها أبقار ، ويمرح على سطحها كلب ألمانيّ ، وفي زاويتها كوخ من الخشب الأميركيّ الأحمر ، تعلوه مدخنة من الصلصال المحروق تنفث دخانًا بلون الكستناء ، وفوق كلّ ذلك رسمت سماء أميركيّة شاسعة بلا بداية ولا نهاية ، وبقع من غيوم وأفق بعيد . كلّ ما احتوته الصناديق المغلقة ظلّ طيّ الكتمان ، فلو رآه البيروتيّون لذهلوا ، فرأف السرد بهم ، إذ أبقاه مخفيًا في تلك الصناديق ، وجرى الإخبار عنه دون عرضه للعيون التي استبدّ بها الفضول والعجب .

تحلّق الأهالي حول الباب الملفوف بالقماش يترقّبون سرّه ، ولمّا أدرك القنصل ذلك ، راح يتمنّع غير مبال بتزاحمهم ، وهو يفكّر في نفسه «ما هذا المكان

البائس الذي حللت فيه ، بين كلّ هؤلاء البدائيّين الذين يحيون خارج العالم؟»[1] . كان القنصل يرتدي بذلته الإفرنجيّة البيضاء ، وقبعة طليانيّة زرقاء على رأسه ، ولمّا استنفدوا طاقة الانتظار ، تلطّف وأمر بكشف السرّ الغامض ، فقطّعت الحبال ، وأزيح القماش عن القطعة المستطيلة التي لم تكن بابًا ، إنّما هي مرآة بسطح واسع ، ظنّ الجميع أنّها «أكبر مرآة في هذا العالم» ، وسرعان ما شعّ منها نور «وقع في عيون الأهالي كالنار المحرقة» . وحينما نُصبت بجوار الشاطئ تزاحمت على سطحها الصقيل وجوه مندهشة ، وعيون منذهلة ، الأشكال التي انعكست في المرآة كانت تمثّل الملامح الأولى لأهل بيروت ، الذين رأوا لأوّل مرّة أنفسهم وجهًا لوجه ، وقد «أفزعهم المنظر الواضح لوجوههم التي لم يبصروها من قبل . أفزعهم النور الأقوى من نور الشمس العالية . وأفزعهم العالم المربك الذي ظهر كاملاً مكرّرًا في أعماق المرآة»[2] . ذعروا من عالمهم المتكرّر بصوره المتداخلة في عمق المرآة ، لم يكن هذا العالم مدركًا ، فخفي أمره عنهم ، فإذا بالمرآة الأميركيّة تظهره جليًا أمامهم . جمدوا خاشعين بعيون متّسعة كالثقوب السوداء ، يحدّقون بالسحر الجديد الذي لم يتخيّلوه حتى في مناماتهم .

تدافع البيروتيّون من كلّ مكان ينعمون النظر إلى أنفسهم في المرآة الجديدة ، حيث انعكست نظرات تعجّب بلهاء تطلّ وتختفي ، ومن خلفها ظهرت أسراب الحمام محلّقة في السماء ، وظهرت أكوام القطن الأبيض أمام الدكاكين ، ثم ارتسمت صورة الجامع والدروب والأزقّة . تزاحم الأهالي واقفين أمام المرآة ، الصغار يضحكون وهم يرون أنفسهم فيها ، والكبار يتفحّصون وجوههم ، ويعدّلون هندامهم وعماماتهم وطرابيشهم ويتبسّمون بحيرة . وأمام المرآة اصطفّ رجالات بيروت من الأفنديّة والتجّار والباعة وندّافي القطن ، حتى مؤذن الجامع حضر

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٢٣٣ .

(٢) م .ن ، ص٢٣٥ .

وراح يحدّق إلى الوجوه التي انعكست أمام ناظريه .

عرضت وجوه البيروتيّين على سطح المرآة بالتناوب ، جماعة بعد جماعة ، وكانت تتداخل فيما بينها وتتزاحم وتتدافع ، وقد أصبح كلامها مكرّرًا تتداوله الأفواه بلا معنى ولا قيمة . فقد ألجمتهم الدهشة ، واختلط كلامهم ، أصبحوا غير قادرين على الإفصاح عن أنفسهم كما كانوا . حدث مزج غريب بين أشكالهم وألسنتهم . من الصحيح أنّهم اجتمعوا متدافعين أمام المرآة العجيبة ، وتعرّف بعضهم صور بعض على سطحها ، لكنّهم فقدوا لغتهم ، وتشوّهت هيئاتهم بسبب اهتزاز المرآة بين أيدي الحمّالين .

لم يجتمع أهل بيروت قبل هذه المناسبة ، ولم تختلط خاصّتهم بعامّتهم ، إلاّ أمام المرآة الأميركيّة ، ففي داخل إطارها ارتسمت هُويّتهم صغارًا وكبارًا ، ومن أديان وطوائف مختلفة . ولم يجرؤ أحد على إبداء رأي ، أو طرح سؤال ، أو حتى معرفة طبيعة هذا السرّ الجديد ، فالمرآة الغربيّة لغزٌ لا ينبغي معرفة حقيقته إنّما الامتثال له ، وعلى سطحها انعكست الوجوه بعلامات استفهام ظلّت تتضاعف إلى النهاية . ولم يقتصر الأمر على الوجوه ، بل ظهرت في عمق المرآة سماء بيروت . أتكون تلك المرآة غير علامة على حضور الغرب ، حيث ينبغي على الشرقيّين أن يروا فيها أنفسهم ، فيتعارفوا كالأشباح في عمقها الوهميّ ، لا يجمعهم جامع إلاّ بوصفهم صورًا متزاحمة على سطح المرآة الأميركيّة؟ فهل تتشكّل هُويّة جامعة عبر سراب المرايا المستعارة ، أم أنّ الهُويّة تُصاغ حينما يقع الاعتراف بالجميع ، فيتمازجون ويرون أنفسهم مباشرة وجهًا لوجه؟

٦. النصرانيّة هيلانة، والشركسيّة كلفدان:

شرع عبد الجواد البارودي في تأسيس فرع بيروتيّ لسلالته الدمشقيّة ، ولكي يحقّق ذلك فلا بدّ له من الإكثار من الزوجات ، وبناء حارة خاصّة ، وبفقدانه سلالته الأصليّة فلا بدّ أن يحتمي ببديل يصنعه بنفسه ، وقبل أن يموت كان قد حقّق كلّ ذلك ، فتوارى ذكر الفرع الدمشقيّ من السلالة

الباروديّة ، وحضر ذكر الفرع البيروتيّ منها . من الواضح أنّه سعى إلى تخريب ذكرى الخطيئة ، بالبقاء بعيدًا عن وطنه ، ولتحقيق ذلك وجب أن يحيط نفسه بذرّيّة كبيرة ، وحيّ خاصّ ، وثروة ، ومجموعة من العبيد ؛ فارتسمت صورته أبًا فحلاً اهتبل الفرص لبناء نفسه وعائلته ، ولم تبخل عليه السماء من ذلك بشيء ، فكانت ترسلها إليه سخيّة بأفضل ما يمكن ، فلم تمض إلاّ سنوات حتى امتدّ نفوذه في قلب المجتمع البيروتيّ ، فصار من عُمَدِها الأساسيّة .

زرع البارودي نفسه في قلب الحاضرة اللبنانيّة بالنسب والمال ، فصاهر بعض البيروتيّين ، واستأثر بنسائهم حينما أدرجهنّ في سياق حياته ، فوقع ترابط في المصائر لا سبيل إلى فصم عراه . من الصحيح أنّ السرد أغفل وصف المتع الجسديّة في حياته ، أو أنّه خفّف من ذكرها كيلا تفسد الغاية الوظيفيّة للزواجات المتعدّدة التي عقدها خلال فترة وجيزة من الزمن ، وركّز على إنجاب البنين والبنات ، لكنّ الإكثار منها لم يكن للإنجاب فقط ، إنّما للاستمتاع أيضًا .

حسم البارودي الأمر بالصورة الآتية في حالة اختلط فيها الوعي باللاوعي : الزوجات ، أمهات الأبناء ، يجب أن يكنّ من عائلات معروفة ، إنهنّ حرائر مصونات ، فغاية ذلك نثر بذور السلالة في أرض بكر ، أمّا إرواء المتع ، وإشباع اللذّات فتقوم به نساء يجيء بهنّ لتلك الغاية ، وإذا كانت صفيّة الفاخوري وسهيلة النابلسي وسعديّة آل الحصّ من الفئة الأولى ، فإنّ هيلانة النصرانيّة والجارية الشركسيّة كلفدان من الفئة الثانية . وعلى امتداد السرد جرى ذكر نساء الفئة الأولى ، إمّا بأسمائهنّ العائليّة أو بكنى أولادهنّ وبناتهنّ ، فغصّت صفحات الرواية بهنّ وبذريتهنّ ، مدّة تقرب من قرن كامل ، فيما حذف السرد وجود نساء الفئة الثانية ، وجردهنّ من كلّ شيء ؛ إذ ماتت الأولى في أوّل حبلها ، وقضت الثانية معذّبة في أثناء مخاض متعسّر بتوْأمين لم يريا النور .

سلك البارودي نهجًا يقوم على الإكثار من الزوجات والبيوت والمال ، فكلّما انتهى من بناء بيت بحث له عن زوجة جديدة ، وعلى الرغم من كونه غريبًا

مقطوع الذراع ، فقد سهل عليه تحقيق الأمرين معًا ، إذ لم تنهض صعاب تحول دون ذلك ، فحامت النساء في عالمه كائنات خاملة الغاية منهنّ الإنجاب أو الاستمتاع ، وليس المشاركة ، فقد تزوّج أربعًا ، وملك جارية ، وخلال ذلك طرأ أمر جديد بالملاحظة ، فبعد الزواج من امرأتين مسلمتين من أسرة الفاخوري والنابلسي ، وقبل أن يبني بالرابعة من آل الحصّ ، اتّخذ قراره ببناء بيت ثالث ، وتقدم للزواج من النصرانيّة الحلبيّة «هيلانة بطرس جروة» .

لم تمنح النصرانيّة الفرصة للانخراط في تحقيق هدف البارودي ، فزواجه منها جاء على غير رغبة أسرته ، وعلى غير رغبة أهلها ، ومع ذلك استأثر بها بعد يوم واحد . كانت تصغره كثيرًا ، وتختلف عنه دينيًا ، وتكشف قصّتها استحالة اندراج الغريبة في سياق أسريّ متماثل في المعتقدات والتقاليد . تنتمي هيلانة إلى أسرة سريانيّة كاثوليكيّة حلبيّة لأب نجّار هو بطرس جروة ، فيما كان عبد الجواد أحمد البارودي ، قد أصبح تاجرًا بيروتيًا ثريًا ، ولديه زوجتان وعدد من الأبناء والبنات ، وكلاهما نزح إلى بيروت لسبب خاصّ به ، يريد إعادة تشكيل حياته في وسط اجتماعيّ غريب عنه . وعلى الرغم من الرفض الضمنيّ لفكرة الزواج في الأسرتين ، فإنّ بطرس النجّار نبّه البارودي إلى أنّ ابنته «لا تنام الليل قبل أن تركع وتصلّي للبابا في روما» ، فكان أن أجابه بصوت هادئ طالما جلب له الاحترام والتقدير : «ابنتك تبقى على دينها . أنتم أهل الكتاب ، والشرع يضمن حقّ ابنتك في البقاء ذميّة نصرانيّة . أريدها زوجة . لنقرأ الفاتحة»[1] .

لم يقرأ بطرس النجّار الفاتحة فورًا ، إنّما تريّث ، وطلب مهلة يومين للتشاور مع ابنته ، ولكنّه في اليوم التالي اصطحب البارودي معه لزيارة العروس ، ثم تزوّجا بدون ذكر أيّة تفاصيل ، فكلّ شيء تمّ بعجالة ، وأسكن البارودي هيلانة بيتًا بناه لها في نهاية «الطريق البيضاء» ، واستبدلت هي بحبّ البابا حبّ زوجها ، «أحبّت عبد الجواد أحمد البارودي كما لم تحبّ مخلوقًا قطّ . لا حبّها

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٢٠٧ .

لأمّها، ولا حبّها لأبيها، ولا حبّها لإخوتها، ولا حبّها للبابا في الفاتيكان، ولا حبّها للربّ يسوع المسيح نفسه، وازى حبّها لهذا الرجل صاحب الذراع الواحدة. كان يكبرها بعشرة أعوام، بخمسة عشر عامًا، بعشرين عامًا، لا تدري ولا تهتمّ. كان يكبرها وكان حين يحملها بذراع واحدة يرفعها إلى السماء السابعة. لم تعثر على ملائكة فوق الغيوم، ولم تعثر على ميخائيل ينفخ في البوق ويقود حرّاس الجنّة. عثرت على بحيرة صافية المياه. وعثرت على مرج من العشب الأخضر. الذراع تحملها وجسدها يسبح فوق المرج ويسبح فوق صفحة المياه الصافية. رأت وجهًا نقيًا يحدّق إليها من أعماق الماء. مذ كانت طفلة وهي تصلّي للربّ أن يعطيها هذا الوجه النقيّ، الخالي من الحبوب، الخالي من النمش، الخالي من أيّة طيّة، من أيّ خطّ نافر. هنا في البيت الجديد الثالث، آخر «الطريق البيضاء» عثرت هيلانة جروة البارودي على وجهها المنشود»[1].

كان السرد قد رسم لعبد الجواد جسدًا متينًا غاضبًا سريع الاتّقاد، اقترف إثمًا بحقّ أخيه الأكبر، إذ أرسل نصلاً طويلاً إلى خاصرته، وكان في هروبه من دمشق إلى بيروت «يهدر كجاموس البرّ في النهر»، لكنّه ظهر في عيني هيلانة ملاكًا رقيقًا، يرفعها إلى السحاب بمتع شفّافة تأخذها في لذّة أثيريّة، فلا تعي ذاتها لأنّها انخطفت وذهلت برجل بدا لها أنّها كانت منذورة له مذ خلقت، فحلّ في مخيالها محلّ المسيح والبابا. لم تحلم هيلانة بأسرة ولا بإنجاب، ولم تتطلّع إلى أن تكون كائنًا أرضيًا، فلطالما حلمت بالإبحار في الأعالي بحثًا عن ملائكة السماء، فهنالك كانت تجد متعتها. وفي ذلك العالم الأثيريّ تحسّ بوجودها. كان عشقها فكرة سرابيّة خارج الحسّ، ورغبة في الذوبان بمنطقة عليا، فكان عبد الجواد سلّمًا درجت عليه هيلانة نحو ذرا سامقة.

من الصحيح أن كلّ ذلك كناية عن لذّة مفرطة عصيّة على الوصف، لكنّه يحيل على أنّها وجدت في الزوج نموذجًا يطابق أحلامها الإنجيليّة. لاح تعارض

---

(١) بيروت مدينة العالم، ص٢٠٧-٢٠٨.

أساسيّ بين كائنين ذوَي نزوع مختلف ، رجل دنيويّ منغمس في شؤونه اليوميّة وأمور سلالته ، وامرأة سماويّة تحلّق في أحلام ملائكيّة . ومع ذلك فقد لاذ عبد الجواد بامرأة أحبّته بكلّ معنى الكلمة وأخلصت له . وحينما عرفت أنّها حامل عرضت عليه أن تتحوّل من النصرانيّة إلى الإسلام ، فوافق فورًا ، وأردف ذلك بأن «أفرغ جرّة العرق في البورة وراء البيت» ، ودفن وجهه في نحر زوجته العاشقة . هجر تعاطي المشروبات ، وهي بدورها استكملت شروط عفّتها عازبة ومتزوجة . كانت مؤمنة بمعتقد وبربّ ، وبهما استبدلت معتقدًا وربًا جديدين . ولكن ما لبث أن ماتت فجأة ، بالحمّى المالطيّة وهي حبلى . جاء موتها خاطفًا ، فكأنّها سقطت منسيّة من حبكة دون أن تترك أثرًا .

أسلمت هيلانة قبل موتها بشهرين ، حينما عرفت بأنّ رحمها يطوي جنينًا ، وما أن توفيت حتى قامت ضرّتاها صفيّة الفاخوري وسهيلة النابلسي ، بغسل جثّتها الصغيرة بإفراط مثير للانتباه ، «غسلتا شعر رأسها الضارب إلى الحمرة . غسلتا كلّ جسمها بالبطن الأبيض الذي يتكوّر . غسلتا قدميها ، وفركتا بحجر خشن أسود القشرة القاسية عند الكعبين . مكعب الصابون يرغي على الليفة المبلولة بالماء الساخن ، ثم ينزلق على الجثّة البيضاء الحزينة . سهيلة النابلسي أوجعها قلبها وهي تفرك ظهر المرأة التي ماتت قبل أن يغطي الشحم فقرات عمودها الفقريّ . صفيّة الفاخوري رفعت ذراعًا بيضاء مزرقّة جامدة كالحطب ومسحت تحت الإبط بالإسفنجة الخشنة الكبيرة ، ثمّ انتقلت إلى الذراع الأخرى . كانت تفعل ذلك سارحة في مكان آخر . كأنّها ليست هنا . سهيلة النابلسي ، في المقابل كانت تفكّر ببناتها ، والدمع يسيل على خدّيها خفيفًا ثم ينزل في الفم مالحًا»[1] .

بدا وكأنّ الضرّتين تطبّقان حرفيًا شروط الاغتسال كما وردت في الشريعة الإسلاميّة ، فثمّة مبالغة في تطهير جسد هيلانة ، كأنّه يكتنز نجاسة ينبغي

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٢١٣-٢١٤ .

التخلّص منها ، وكشط جلدها من أيّ شيء ، فلم يشفع لها أنّها أسلمت ، إذ ما زالت بحاجة إلى تطهير مضاعف . لكنّ تركيز الضرّتين لم ينصبّ على تنظيف جسد هيلانة ، فقد سرحتا شاردتين بأفكارهما إلى أمور أخرى . وحينما كانتا تغسلان جثّة هيلانة تمكّنتا من تخطّي خصومتهما كضرّتين فتصالحتا ، بل وأعلنتا أنّهما أصبحتا أختين «في ذلك الأصيل اللانهائيّ ، بينما تقلّبان جسم الميّتة الناصع البياض وتغسلانها وتنزعان بالسكّر شعرها وتُليّفانها بالصابون والماء الساخن ، ثم تطيّبانها بالمسك العدنيّ المجلوب من سوق العطّارين ، في ذلك الأصيل اللانهائيّ أحسّت أمّ زهرة (سهيلة) أنّ أمّ شاهين (صفيّة) صارت أختها . أختها الكبيرة»[1] .

أعلنت المؤاخاة في أثناء غسل جثّة الغريبة ، وصرّح بالمؤازرة الأخويّة بعيد غيابها ، وحينما توارى وجودها بقيت ذكرى جسدها الأبيض حاضرة في مخيّلة النساء الضرائر ، فلم يعرف بياضه إلاّ حينما غُسل ميّتًا ، فقد نُزع عنه الشعر ، وليّف بالصابون والماء الساخن وطيّب بالمسك العدنيّ ، فرقد الجسد خامدًا بين أيدي ضرّتين تسرفان في تطهيره ، وحينما انتهتا من تعقيم جسد الضرّة الثالثة ، شعرتا أنّهما قد أصبحتا أختين . أمّا الزوج فقد أحسّ بأنّ هيلانة الحلوة «قضت في غمضة عين . ذابت أمام عينيه ولم يستطع لها شيئًا . غسلوها ، كفّنوها ، وصلّوا عليها ، ثم دفنوها في مقبرة الخارجة بين مقبرة المصلّى ومقبرة الغرباء ، «بعد الدفن خاطبه صهره مصطفى الفاخوري ، قائلاً : «الآن يا بني صرت بيروتيًا . الواحد لا يصير ابن البلد إلاّ حين يدفن موتاه في تربة البلد» . أعطى موت هيلانة شرعيّة لذرّيّة البارودي في أن تكون بيروتيّة ، فبالأضحية البشريّة جرى اكتساب هُويّة جديدة . ثم بدؤوا بالتخلّص من كلّ ما يذكّر بها . دفنت في مقبرة «الخارجة» ليس بعيدًا عن مقبرة «الغرباء» ، وأوصد باب بيتها بالقفل ، بعد أن «غسلوا أرضه بالكلس المذاب في الماء ثم أقفلوا الباب . تحت

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص .٢٨١

شجرة الجوز أحرقوا ثياب المرحومة هيلانة»[1] .

أدّى موت هيلانة إلى حزن عبد الجواد ، فقد توارت الخليلة الأثيريّة عن عالمه . وكان ذلك مثار استهجان زوجته صفيّة ، فهيلانة طبقًا لوصفها بنت «كالقصبة الممصوصة» ، أو « كقضيب الرمّان برأس عصفوريّ صغير ، وليس فيها ما يجذب ولد» ، فكيف تزوّجها البارودي ، وأُخذ بها؟ ولّما رأته «قاعدًا على التراب أمام الباب الأسود ، ورأسه في يده ، يرتجف بالبكاء من دون أن يصدر عنه صوت» ، غام العالم في عيني صفيّة البارودي ، وملأ الشوك حلقها ، فبعد هذه الليلة لن يكون زوجها كما كان ، فقد «تبدّل في عينيها إلى الأبد» . لم تكن صفيّة البارودي قادرة على لمس الحقيقة المرّة بالنسبة لها ولسائر النساء في الأسرة ، فأيّ منهنّ لم تحظ بذلك الشغف الذكوريّ الذي أبداه عبد الجواد البارودي ، لأنهنّ منتظمات في إطار وظائف الإنجاب ، فيما استأثرت هيلانة بموقع الخليلة التي لا يراد منها غير إشباع ذكر يبحث عن توازن في حياته بين ديمومة السلالة ومتع عميدها . وهذا التوازن نسق مُهيمن في ثقافة راسخة تكفل وجوده ، وتعزّزه ، ولا تقبل انحساره .

لن تروي الأجيال اللاحقة في عائلة البارودي خبر النصرانيّة هيلانة ، فلم يبق من أمرها غير كلمات فاترة ، و«وثيقة محفوظة في مكتبة تشبه المتاهة ، وثيقة في قرطاس أصفر سميك حائل اللون يقرضه العثّ وتتبدّد حروفه القاتمة الحبر رويدًا رويدًا : حضرت الحرمة المرأة النصرانيّة المدعوّة هيلانة جروة ، وجاءت راغبة في دين الإسلام ونطقت بالشهادتين العظيمتين الشريفتين المستوفيتين شرايطهما الشرعيّة ، وأعلنت بهما جهرًا ، وتبرّأت من كلّ دين يخالف دين الإسلام دين نبيّنا محمّد عليه أفضل الصلاة والسلام ، وصارت لله والحمد لله مسلمة ، لها ما لنا وعليها ما علينا ، تحريرًا في الخامس عشر خلت من ربيع الأوّل سنة ١٢٥١»[2] .

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٢٢١ .

(٢) م .ن ، ص٢٢٤ .

وافق إسلام هيلانة يوم ٩ آب- أغسطس ١٨٣٥ وفيما ازدهرت سلالة البارودي بنسائها ورجالها إلى نهاية القرن، لم يبق من ذكر هيلانة غير وثيقة متهرّئة تعترف بإسلامها، غاب عنها وصف كينونة تلك المرأة، واقتصر الأمر على براءتها من دين واعتناقها دينًا آخر، فمهما أخلصت وتبتّلت وأسعدت زوجها، فقد حرمت من أيّ دور فاعل في العالم التخيّليّ الذي خلقه السرد، فورد ذكرها متناثرًا لم يتّسق أمره كما حدث للزوجات الأخريات. لكنّ ذكرى الجسد الأبيض لاحقت الزوجة الكبرى صفيّة الفاخوري، فقبل يوم من وفاتها، بعد أن نحلت، وذاب جسمها، ورقّت عظامها بسبب السلّ، «رأت في المنام أنّها تدخل إلى بيت أبيض، فترى على فراش أبيض امرأة بيضاء كالحليب. كانت سمينة كأمّ زهرة، ولكنّها طويلة الرقبة كالمرحومة هيلانة الحلبيّة. المرأة البيضاء كانت تتمدّد عارية تمامًا على الفراش الأبيض وسط المنزل الأبيض. لم يكن في المنزل أحد. وقفت أمّ شاهين (صفيّة الفاخوري) تنظر إلى المرأة ولا تعرف ماذا عليها فعله. هل تغطيها؟ هل تتركها وتخرج؟ هل المرأة ميّتة؟ في تلك اللحظة انتبهت إلى قطّة بيضاء تقترب من المرأة البيضاء العارية. ثم رأت قطّة أخرى بيضاء أيضًا تقترب من الجهة الأخرى. بعد ذلك ازدحمت الأرض بالقطط. سبع قطط، سبع عشرة قطة، لا تعرف كم، قطط بيضاء نظيفة بلون الحليب، اقتربت وأحاطت بالجسد الممدّد على الفراش. ثمّ انتبهت إلى حركة. المرأة تتحرّك وعيناها أيضًا. فتحت المرأة عينين بلون ورق التوت، بلون عيني عمر ابنها الصغير. خافت أمّ شاهين عندئذ واستيقظت. وجدت أمّ زهرة تغفو قاعدة جنبها في ضوء الفجر الخفيف»[١].

كان منامًا غريبًا لم تستطع أبدًا صفيّة الفاخوري أن ترويه، فقد ولجت نوبة سعال شديدة حالت دون ذلك، كانت ترغب في رواية منامها لترتاح من عبئه، لكنّ نوبات السعال حالت دون ذلك، فبصقت مع الدم قطعًا من لحمها. كان

---

(١) بيروت مدينة العالم، ص٢٩٢-٢٩٣.

صدرها قد تهرّأ ، وكلّما حاولت الكلام داهمها السعال . كانت تريد أن تروي المنام ، لكنّ الألم الفظيع «سرعان ما أنساها كلّ ذلك . نسيت المرأة العارية البيضاء ونسيت البيت المملوء بالشمس ونسيت القطط السمينة . نسيت كلّ ذلك . في لحظة من الألم الفظيع أغمضت عينيها وإلى الأبد ارتاحت» .

لم يسبق لصفيّة الفاخوري أن رأت جسدًا أبيض غير جسد هيلانة الذي طهّرته بيدها ، فكان آخر ما حلمت به قبل موتها . وما لبث أن تحوّل البياض الناصع إلى سواد لامع ؛ فبيت هيلانة الذي انهار عبد الجواد أمام بابه باكيًا ، وكان قد بناه عند نهاية «الطريق البيضاء» ، سمّي بمرور الوقت «بيت العبيد» ، ثم «بيت الأحباش» ، لأنّه أسكن فيه عبديه الحبشيّين الأسودين مؤنس وسنان . وحينما فرغ البيت بتحوّلهما إلى كوخ مجاور ، أقدم عبد الجواد متردّدًا على نقل زوجته الرابعة إليه ، بعد أن «طهّره بحجر الكلس المذاب في الماء ثمّ الكبريت ، ثم الكلس مرّة أخرى» ، وسرعان ما دفع الزمن شرطه ، فأصبحت المنطقة كلّها تعرف بـ «حارة الأحباش» . وحينما ازدهرت تجارة العبيد تركّز سكناهم حول ذلك المكان ، فكان أن ظهر حيّ خاصّ للسود على أنقاض بيت السيدة البيضاء .

ارتسم الخوف من المتبتّلة النصرانيّة التي غزت العائلة الإسلاميّة التقليديّة ، فجذبت إليها رأس السلالة عبد الجواد أحمد البارودي ، ولكنّ هذا إنّما هو وجه أوّل من وجوه الاستبعاد في فضاء السرد ، يقابله استبعاد مناقض يخصّ جارية شهوانيّة هي الشركسية «كلفدان» ، التي تعقّب عبد الجواد خطاها في أزقّة بيروت ، بعيد وصوله إليها مباشرة ، وهي تتمايل بدلع في مشيتها ، وانتهى أمره بالزواج منها بعد نحو عقدين من الزمان . فحينما وصل هاربًا ، رغب في استطلاع أمر مدينة كان غريبًا عنها ، فتوغّل في أزقّتها يستكشف المكان الذي رمته الأقدار الغامضة فيه ، فـ« رأى على بعد خطوات امرأة في ملاءة خضراء وحمراء وزرقاء ، تخطو بردفين ضخمين وتجذب إليها الأنظار . كانت طويلة ، وشعرها ملفوف بمنديل حرير بلون العشب في عزّ الربيع . رأى العيون ترصدها ،

ورأى لحمًا يلمع عند رسغها حين رفعت الملاءة قليلاً وأحكمت لفّها . بَرَق اللحم الأبيض في عينيه وزاده تعبًا . انعطفت المرأة يمينًا ، متوغّلة في سوق القطن ، منحدرة نحو جامع الدبّاغة وسوق الدبّاغة . نهض عبد الجواد أحمد البارودي وتبع المرأة مجذوبًا إليها وإلى الرائحة الفظيعة في آن معًا»[1] .

كان عبد الجواد حالمًا فحسب ، فهو غريب ومنقطع الجذر وهارب ، ولا يملك شيئًا ، فأين هو من تلك المرأة «بالملاءة الصاخبة الألوان ، وبالغوايش الذهب ، برنين الأساور ، باللحم الثريّ البهيّ ، بجانب وجهها المدوّر الذي رآه خطفًا ، ثم غاب عنه؟» حصل ذلك في الأيّام الأولى من وجوده في بيروت ، وسوف تصبح هذه المرأة المتمايلة جاريته بعد أربع زوجات . كانت أوّل امرأة رآها في بيروت ، وآخر امرأة اقترن بها . فقبل عام واحد من وفاته اقتناها ، فحبلت منه بتوأم ، ثم قضت نحبها في حالة المخاض .

كانت «كلفدان» جارية شركسيّة تناوب على ملكيّتها عدد من المالكين ، فمن صاحب القيساريّة «انتقلت ملكيّتها بالمزاد العلنيّ إلى الأمير مصطفى أرسلان . ومن الأمير أرسلان انتقلت ملكيّتها بيعًا إلى الخواجة رزق الله حداد . الخواجة حداد باعها إلى سليم الدهان . وقام سليم ببيعها إلى عبد الجواد البارودي ، فأصبحت محظيّته . تملّكها جارية بعد أن أصبح لديه دزّينة من البنات والأولاد ، لأنّها كانت تمرّ أمامه متباهية تمشي في أسواق بيروت ، مع أنّها أنجبت من مخدوميها السابقين تسعة أولاد ذكور وبنتين ، ومع ذلك فمن «يبصر جسمها المشدود وساقيها المفتولين تحت الملاءة الحرير يحسبها لم تحمل طفلاً في بطنها بعد» . وسوف يقتصر دورها على أداء خدمات جنسيّة وعلاجيّة دون زوجاته الأخريات .

منذ رآها حضرت «كلفدان» في خيال البارودي امرأة رغبة ، وكلّما غابت عن ناظريه انبثق حضورها الشهيّ في نفسه ، لقد تداول على ملكيّتها عدد من

---

(١) بيروت مدينة العالم ، ص٥٤-٥٥ .

الرجال قبله ، وحينما اشتراها وكانت في الأربعين من عمرها ، أثارت حفيظة الأسرة ، فأسكنها في الغرفة العالية البيضاء في المنزل ، التي كانت مخزنًا للقزّ «غرفة الحرير والغيوم والتوت والشرانق الذهب . صارت غرفة أنين وآهات وعربدة وتنهّدات» . كانت تأوّهات اللذّة تعلو في منتصف الليالي ، فتسمعها زوجة البارودي سهيلة النابلسي فتثار حفيظتها من الشركسيّة عديمة الحياء» ، وآهاتها التي «تخترق تراب السقف وتنزل كالرصاص المذاب في تجويف أذنها» . وحينما حملت منه زادت متاعبها ، فالجنين لم يتوقّف عن رفس جدار رحمها ليل نهار ، لم تعرف أنّها كانت حبلى بجنينين . خيّل إليها أنّها حامل بأخطبوط لا يني يعيث رافسًا في داخل جسدها ليل نهار . وتموت كلفدان دون أن تمتلك الشرعيّة الزوجيّة ، وقبل أن تبعث بتوأميها إلى مسرح الحياة ، وحينما كانت تتمخّض في ولادتها المتعسّرة كانت العوائق الطارئة قد حالت دون أن يكون عبد الجواد إلى جوارها . كان مشغولاً بمصير أبنائه من الحرائر أكثر من مصير جاريته المحتضرة .

حكاية كلفدان حكاية حسّيّة ، وهي مناقضة لحكاية هيلانة الأثيريّة . وتختلف كلفدان عن هيلانة بأنّها من عرق شركسيّ ، فيما كانت هيلانة سريانيّة مسيحيّة ، ولكنّهما حاولتا الاستجابة لرغبة ذكر يعيش وضعًا أسريًا تقليديًا له سياق دينيّ وعرقيّ محدّد الملامح . يريد البارودي أن يستمتع بحياته من جهة مع نساء دخيلات على نسقه الاجتماعيّ والدينيّ ، ولكنّه يريد من جهة ثانية ، أن يديم استمرارها بنساء يصلحن أمهات لأولاده . ولم يحدث أن نجح هذا التوازن على مستوى الثقافة الواعية ، وبدل الاقتصاص من الفاعل ، دفع المفعول ثمن ذلك ، فالثقافة الذكوريّة التي شكّلت بطانة وعيه ، وهيمنت على رؤيته السرديّة ، جعلته في منأى عن الخطأ ، وعلى نساء المتعة المحظيّات اللواتي يؤدّين خدمات ترويحيّة جسديّة ونفسيّة ، أن يتلاشين في نهاية المطاف من العالم التخيّليّ للسرد ، كما ظهرن بسرعة ، وذلك كي تمضي السلالة النقيّة في الحياة بعيدًا عن نزوات مؤسّسها الأول ، فليس من الحكمة أن تقترن السلالة الجيدة بعثرات المتعة مع نساء دخيلات ، ولهذا قرّر السرد ، وهو ممثّل للثقافة

التقليديّة ، أن يحول دون استمراريّة الدخلاء ، فقد قضى ببساطة على خمسة أنفس غير مرغوب فيها : امرأتين وثلاثة أجنّة بلا أيّ مسوّغ غير الامتثال لقيم الثقافة التقليديّة التي تسرّبت مهيمناتها إلى البنية الدلالية للرواية .

وضعت المتعة الجسديّة في مواجهة الوظيفة الإنجابيّة ، الثانية تديم وجود السلالة فينبغي الاحتفاء بها ، والأولى سريعة وعابرة ، ويجب ألاّ تمنح الفرصة للبقاء . من الصحيح أنّ عبد الجواد البارودي قد أضفى صفة شرعيّة على تلك العلاقة ، بأن تزوّج من ذمّيّة ، ودخل بجارية ممّا ملكت يمينه ، ولكنّه احتيال صريح جرى وأد أهمّيّته من قبل السرد . والآن حينما يدفع الفضول شخصًا ما لرصد سلالة البارودي خلال قرن من الزمان ، فليس من الضروريّ أن يشير إلى هيلانة وكلفدان ، فهما دخيلتان وفّرتا استمتاعًا لمؤسّس السلالة ، وينبغي أن تتواريا عن الأنظار ، فليس من الواجب أن تدرجا في شجرة نسب البارودي .

الفصل السابع

التخيّل السردي، والتمثيل الاستعماريّ للعالم

١. الفرضيّة الاستعماريّة:

أفضت التجربة الاستعماريّة الحديثة التي بدأت منذ مطلع القرن السادس عشر، وشملت معظم أرجاء العالم، إلى تدمير كثير من المأثورات الثقافيّة الأصليّة، وتخريب الذاكرة التاريخيّة للشعوب المستعمرة، واستبعاد ما لا يمتثل لرؤية المستعمر، فوصمت بالبدائيّة كلّ ممارسة اجتماعيّة أو ثقافيّة أو دينيّة مهما كانت وظيفتها، فلم ينظر إليها بعين التقدير، إنّما بالغرابة، إذ تتعالى منها رائحة الأسطورة، ومجافاة الواقع، والعجز عن تفسيره، وأصبح أمر كبحها مشروعًا، فلا سيادة إلاّ لفعل المستعمِر القائم على نفعيّة مخطّط لها، حيث تجرّد ممارسات الشعوب المستعمرة من شرعيّتها التاريخيّة، فتوصف بأنّها طقوس بدائيّة؛ ذلك أنّ الاتّصال بالطبيعة والاهتمام بها، وهو مبدأ إنسانيّ تولّدت عنه فكرة الانتماء والهُويّة، استبدل بضربٍ مختلف من العلاقات بين البشر، يقوم على التبعيّة من خلال القوّة، وبسط النفوذ، والهيمنة.

اقترحت التجربة الاستعماريّة نمطًا مغايرًا للأنماط الأصليّة من العلاقات، حينما أخضعت المستعمرين إلى علاقة تبعيّة مع المركز الاستعماريّ الغربيّ، فأصبحت فيه بديلاً للعلاقة مع الطبيعة. ليست الطبيعة موضوعًا للتقدير والرعاية، إنّما للاستنزاف والنهب، فلا ينظر إليها بوصفها حاضنة لحياة الجماعة الأصليّة، ومحدّدة لهُويّتهم البشريّة، إنّما بوصفها مستودعًا للموارد والثروات، فينبغي استنزافها، وإفراغها من المعنى الأصليّ لها، فتستغلّ مواردها، وتنتهك أعماقها، ثم تترك مهجورة. وهذا هو حال المناجم، وحقول النفط، ومعظم الثروات الطبيعيّة المخزّنة داخل الأرض، فلا يراد تنمية مستديمة طرفاها الإنسان والطبيعة، بل نهب الثروات التي جهّزها الزمن الطويل، وتحويلها إلى قيمة داعمة للمركز الاستعماريّ.

أفضى هذا النمط من العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر إلى تخريب للطبيعة وعبوديّة للإنسان ، فمن جهة أولى تناقصت موارد الطبيعة حينما نظر إلى محتوياتها على أنّها موضوع للاستهلاك النهم الذي يتجدّد بفعل تجدّد حاجة السوق العالميّة ، وهو المانح النهائيّ لشرعيّة المركز الغربيّ في المجال العامّ ، ومن جهة ثانية فإنّ عمليّة النهب الدائمة اقتضت عملاً مستمراً ، فاستعين بالأيدي العاملة الأهليّة ، لذلك نشأ ضرب جديد من العبوديّة ، إذ لم تكتف الإدارة الاستعماريّة ببسط نفوذها السياسيّ ، إنّما تعدّته إلى اقتراح عبوديّة عمل حينما أدرجت الشعوب المستعمَرة في إطار علاقة جديدة مع الطبيعة ، فنابت عنها في ممارسة النهب ، وهذا هو شرط العمل الجديد ، الذي تحوّل فيه الإنسان من كائن فاعل في المكان الذي يعيش فيه إلى ناهب لثرواته بدواع أيدلوجيّة غامضة ، انتهت فائدتها في المراكز الغربيّة ، فلا يراد ترك ثروات الطبيعة والإفادة منها ، واستثمارها بمنطق التنمية المستديمة التي لا تقوم على مبدأ تفريغها من محتواها ، وتنشيط علاقة الإنسان بها على نحو يجعلها مصدرًا دائمًا للحياة .

وبتخريب العلاقة مع الطبيعة ، وجعلِها موضوعًا للنهم الاستهلاكيّ الذي لا يشبع ، يكون الاستعمار قد خرّب ركيزة أساسيّة من ركائز الهُويّة ، وأسّس لعلاقة جديدة بالمجتمعات الأصليّة تقوم على مبدأ الخضوع ثمّ التبعيّة ، وتأدّى عن ذلك تغيير في نسق العلاقات كلّها ، فتأسّس وعي مغاير بالتاريخ وبالهُويّة ، أريد منه إحداث قطيعة مع الماضي ، والاندراج في سباق عالميّ يقوم على منافسة غير أخلاقيّة ، أدّت إلى نتائج مدمرة كالحروب والغزوات وسواها ، فضلاً عن تحوّل الظاهرة الاستعماريّة إلى ظاهرة استيطانيّة اقتلعت شعوبًا كاملة من أراضيها ، فتملّكتها بالقوّة جماعات أخرى غريبة ، إذ لم يُكتفَ بالاحتلال ، إنّما وقع الإحلال .

أصبح «الآخر» مالكًا للأرض بالقوّة ، فهو المانح الأخير للمعاني والمقاصد والشرعيّات ، ونتج عن ذلك تزييف المسار التاريخيّ للجماعات الأصليّة ، ووصف ملفّق لأحداث الماضي ، وأصبحت «معرفة الآخر» تتقدّم على «معرفة

الذات» ، ونشأت كتابة استعماريّة مركزها الحواضر الغربيّة ، وفي حافاتها البعيدة رميت الشعوب الأصليّة خاملة ومستعبدة وتابعة ، وموضوعًا للحكم ، فلا يشار إليها إلاّ بوصفها فئات وطوائف وجماعات متباينة في المعتقد أو العرق أو اللون أو اللغة ، فمحيت تواريخها الأصليّة ، واقتُرحت لها تواريخ مغايرة تستجيب للرؤية الاستعماريّة .

٢. المعرفة الاستعماريّة:

ذهب «هومي بابا» إلى أنّ الخطاب الاستعماريّ جهاز «يدير معرفة الاختلافات العرقيّة والثقافيّة والتاريخيّة وإنكارها . وتمثّل وظيفته الاستراتيجيّة المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة» ، وهو يسعى إلى «إقرار استراتيجيّة عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطيّة ، لكنّها تُقوَّم ، وتُثمَّن ، على نحو مضادّ ومتعارض» . أمّا غايته فهي «أن يؤوِّل المستعمَرين بوصفهم شعوبًا من أنماط منحطّة بسبب أصلهم العرقيّ ، وذلك لكي يبرّر فتح هذه الشعوب ، ولكي يقيم بين ظهرانَيها أنظمة الإدارة والتوجيه»[١] . وهو بممارسته عدم الاعتراف بالآخر كما هو ، والاكتفاء بقبوله جزئيًا بما يجعله تابعًا له ، يريد «آخر مُعدّلاً أو مُصْلَحًا ، وقابلاً للمعرفة ، بوصفه ذاتًا لاختلافٍ هو الشيء ذاته تقريبًا ، إنّما ليس تمامًا»[٢] .

لا يقرّ الخطاب الاستعماريّ بالمساواة ، ولا يؤمن بالشراكة في القيم العامّة ، وتقوم فرضيّته على ثنائيّة ضدّيّة ، فالمستعمِر حاملٌ للخير والنفع ، وهو صاحب الرِفعة الأخلاقية ، ومبشّر بالتقدّم الإنساني ، وهو مِفْضال ومُحسن ، أمّا

---

(١) هومي . ك . بابا ، موقع الثقافة ، ترجمة ثائر ديب ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٤ ، ص١٥١ .

(٢) م .ن ، ص١٧٨ .

المستعمَر فمستودع للشرّ، ومصدر للأذى، ومنبع لدناءة الخلق، ونموذج للتقاعس، والتكاسل، والتخلّف، ولا سبيل إلى اللقاء بينهما إلاّ حينما يدرج المستعمَر تابعًا للمستعمِر، فربّما جرى تعديل حاله، والسيطرة عليه، لكنّ يتعذّر إكسابه السويّة البشريّة، إذ ورث الجهل والبلاهة، فيكون مثل العبد الذي يحاول تقليد سلوك سيّده، لكنّه لن يتبوّأ رتبة السيادة، فعبوديّته هي المانحة لقيمته، وكذلك الأمر في سوق التداول الاستعماريّة، حيث تكون التبعيّة علامة امتثال بها تتحدّد قيمة التابع. وكما قال «فرانز فانون»: إنّ المستعمِر لا يكتفي بأن يصف المجتمعات المستعمَرة بأنّها خالية من القيم، أو أنّها لم تعرفها قطّ، «إنّما هو يعلن أنّ السكان الأصليّين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم، وأنّ القيم لا وجود لها عندهم، بل إنّهم إنكارٌ للقيم، أو قل إنّهم أعداءُ القيم. فالمستعمر، بهذا المعنى، هو الشرّ المطلق. إنّه عنصر مُتلف يحطّم كلّ ما يقاربه، عنصر مخرّب يشوّه كلّ ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنّه مستودع قوى شيطانيّة، إنّه أداة لا وعي لها، ولا سبيل إلى إصلاحها»[1].

---

(١) فرانز فانون، معذّبو الأرض، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، ٢٠٠٦ ص ٢٦-٢٧. وقد أجمل «سارتر» ما يتأدّى عن التجربة الاستعمارية في مقدّمته لكتاب «فانون» بقوله «إن جنودنا فيما وراء البحار ينبذون فكرة المساواة بين البشر، ويطبّقون على النوع الإنساني مبدأ «العدد المغلق»: إذ لمّا كان لا يستطيع أحد أن يسلب رزق أخيه الإنسان أو أن يستعبدَه أو أن يقتله إلا ويكون قد اقترف جريمة، فقد أقرّوا هذا المبدأ، وهو أن المستعمَر ليس شبيه الإنسان. وعُهد إلى قوّتنا بمهمة إحالة هذا اليقين المجرّد إلى واقع: صدر الأمر بخفض سكان البلاد المُلحقة إلى مستوى القرود الراقية، من أجل تسويغ أن يعاملهم المستوطِن مُعاملة الدواب. إن العنف الاستعماري لايريد المحافظة على إخضاع هؤلاء البشر المستعبَدين، وإنما هو يحاول أن يجرّدهم من إنسانيتهم. إنه لن يدّخر جهدا من أجل أن يقضي على تقاليدهم، ومن أجل أن يحلّ لغتنا محلّ لغاتهم، ومن أجل أن يهدّم ثقافتهم دون أن يعطيهم ثقافتنا. لسوف يصعقهم تعبا. فإذا ظلوا يقاومون رغم الجوع والمرض، فلسوف يتولّى الخوف القيام بالمهمة: لسوف تُصوّب إلى الفلّاح بنادق، ويأتي مدنيّون فيستقرّون في أرضه، =

أراد الخطاب الاستعماريّ تملّك الآخر، فلم يضعه في مستوى رتبته، بل حجزه في رتبة التابع، فمارس بذلك نوعًا من الرغبة في التملّك وعدم الإقرار بها، إذ قام المبدأ الاستعماريّ على فكرة السيطرة على الآخرين بالقوّة المعزّزة بالمراقبة والعزل، والأخذ بفكرة تفوّق الطبائع والثقافات، فروّج لمعرفة خدمت المصالح الاستعماريّة، وسعى إلى تثبيت صورة راكدة للمجتمعات المستعمَرة، فكان بذلك جزءاً من وسائل السيطرة عليها، لأنّه وضعها في موقع أدنى من موقع الشعوب المستعمِرة، فانشق مضمونه إلى شقّين: ظاهر ادّعى الموضوعيّة وقام بتحليل الأبنية الثقافيّة والاقتصاديّة والدينيّة لتلك المجتمعات، بمناهج وصفيّة لا تنقصها الدقّة العلميّة، ولكن تعوزها الرؤية الصحيحة، ومضمر روّج لفكرة التبعيّة، ومؤدّاها ألاّ سبيل إلى الحراك في ركود المجتمعات الأصليّة إلاّ باستعارة التجربة الغربيّة في التقدّم، وتبنّي خطّ تطوّرها التاريخيّ.

وقد أفضى الأمران إلى نتائج خطيرة لا صلة لها بمقدّماتها، فالموضوعيّة المقترحة أقامت فرضيّاتها التحليليّة على جهاز محكم من المفاهيم، والأسس، والتصوّرات المشتقّة من دراسات جرى صوغها في الميدان الغربيّ على مجتمعات لها تقاليد خاصّة بها، وأوضاع اجتماعيّة لها صلة بتجربتها التاريخيّة، وترحيل تلك المعرفة خارج سياقاتها، والأخذ بها في تحليل بنية المجتمعات المستعمَرة أدى إلى إعادة إنتاج موضوعات التحليل بما يوافق التصوّر الغربيّ لها، والتعسف في تطبيقها داخل ميدان ثقافيّ مختلف كلّيًا عن الميدان الذي أنتج تلك المعرفة.

وليس من الصواب استعارة معرفة جرى تطويرها في سياق ثقافيّ غربيّ لتحليل مجتمعات نشأت في حواضن مختلفة، إذ قد تكون تلك المعرفة مهمّة،

= ويُكرهونه بالسياط على أن يزرعها لهم. فإذا قاوم اطلق الجنود النار، فأصبح ميتا، وإذا خضع انهار ولم يبق إنسانا. لسوف يمزّق العار والخوف خلقه، لسوف يحطّمان شخصه» انظر ذلك في ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي للكتاب، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤، ص٧.

وجديرة بالتقدير ، ولكنّ كفاءتها تأتي من كونها مشتقة من موضوعها الأصليّ ، فلا تكون كذلك إذا ما جرى الزجّ بها في تحليل موضوعات أخرى ؛ فليس ثمّة معرفة عابرة للتقاليد والعلاقات الاجتماعيّة والخلفيّات التاريخيّة والعقائد الدينيّة ، ولا غرابة أن ينهار كثير من نتائج بحوث الخطاب الاستعماريّ ، ليس بسبب عدم دقّتها العلميّة وصرامتها المنهجية ، إنّما بسبب عدم قدرتها على استيعاب موضوعها استيعابًا كاملاً ؛ فالمجتمعات المستعمَرة تستقرّ على بطانة متنوّعة من الولاءات ، كالتحيّزات العرقيّة ، والتواطؤات الفئويّة ، والخلفيّات التاريخيّة الخاصّة ، والعقائد الدينيّة الراسخة ، لا تستطيع المعرفة الاستعماريّة الغوص فيها ، ويتعذّر عليها تأويل دلالاتها الرمزيّة ، فكثير منها لا يفهم إلاّ في السياق الثقافيّ الحاضن لها .

وانتهى الأمر بالمعرفة الاستعماريّة إلى الوصول إلى نتائج لم تصدق على موضوعها ، إنّما استجابت للشروط المنهجيّة الغربيّة التي حملتها معها ، وليس ثمّة قيمة لمعرفة تعيد إنتاج موضوعاتها طبقًا لفرضيّات لا صلة لها بتلك الموضوعات ، إلى ذلك لم تخل المعرفة الاستعماريّة من غايات مستترة جرّفتْ روح المقاومة عند الشعوب المستعمَرة ، وأحلّت فيها أخلاقيّات الانصياع محلّ أخلاقيّات المقاومة ، فجرى تمثيل أحوالها بصور بدائيّة غامضة ، ليقع فصلها عن هُويّاتها الأصليّة ، فتتوهّم بأنّ القطيعة معها ستقودها إلى الحداثة .

ثم جاء مقترح الأخذ بمسار التطوّر الغربيّ وسيلة للتقدّم ، فوضع المعرفة الاستعماريّة في مأزق خطير ، إذ روّج الخطاب الاستعماريّ لفكرة تقدّم واحدة في التاريخ الإنسانيّ هي التجربة الغربيّة ، وجعلها مثالاً ينبغي أن يحتذى ، فمسار التقدّم الغربيّ هو السبيل الوحيد للتطوّر ، وفكرة الاستمراريّة التاريخيّة من الإغريق إلى الغرب الحديث ، وضعت أمام العالم مقترحًا وحيدًا للتطوّر هو المقترح الغربيّ ، وكلّ مجتمع لا يأخذ بذلك سوف يظلّ خارج التاريخ ، فوقع تناسي تجارب المجتمعات الأخرى ، ووصمت بالبدائيّة والتخلّف ؛ ذلك أنّ التقدّم لا يأخذ معناه إلاّ من الوصف الغربيّ له ، ولهذا تعثّرت تجارب التحديث في

معظم المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة ؛ لأنّها ينبغي أن تمتثل لشرط الحداثة الغربيّة ، وليس لحداثة متّصلة بهُويّة تلك المجتمعات وتجاربها التاريخيّة .

وفي الحالتين ، المعرفةِ الاستعماريّة والمقترح الاستعماريّ لتطوّر الشعوب المستعمَرة ، فإن ذلك لم يفض إلى وصف دقيق لأحوال تلك المجتمعات ، ولم يؤدّ إلى تقدّمها الحقيقيّ ، فلجأ الاستعمار بشكله العسكريّ القديم الذي اعتمد مبدأ الاحتلال ، أو بأشكاله الاقتصاديّة والإعلاميّة والسياسيّة المعاصرة ، إلى ممارسة القوّة في إخضاع تلك المجتمعات وترويضها ، سواء بالعنف من خلال الاحتلال والسيطرة المباشرة عليها ، أو بالإغواء الاستهلاكيّ والثقافيّ ، جاعلاً من المركز الغربيّ المثال الأعلى للحرّيّات الفرديّة ، والعلاقات الاجتماعيّة والإنتاج الاقتصاديّ ، فتلازمت معرفة غير متّصلة بموضوعها مع قوّة متعدّدة الأشكال من أجل بسط الهيمنة ، ولهذا بقيت فكرة التقدم معطّلة إلاّ بما وقع تفسيره من منظور الخطاب الاستعماريّ ، باعتباره ضربًا من التماثل مع نموذج التقدّم الغربيّ .

لم تفلح المعرفة الاستعماريّة في تقديم حلول دقيقة للمشكلات التي تعانيها المجتمعات المستعمَرة ، أو التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة وأنتجت مؤسّسات سياسيّة تحاكي بها المؤسّسات الغربيّة . ومع الأخذ في الحسبان أهمّيّة المعرفة الغربيّة ، وأهمّيّة مسار التقدّم الغربيّ ، في كونهما متّصلين بالتجربة الحضاريّة الغربيّة ، فهما أقرب إلى لاهوت جديد جرى فرضه بالقوّة على المجتمعات المستعمَرة من أجل إخضاعها ، وترويضها ، وإدراجها في التبعيّة .

على أنّ المفارقة انبثقت من مكان آخر ، كشف عمق الالتباس في بنية الخطاب الاستعماريّ ، فقد ركّز على الاختلافات ، وكرّس التباينات ، فرأى في كلّ اختلاف عن المركز الغربيّ دونيّة ، فكان عاجزًا عن تقدير الاختلافات بما هي عليه ، ولم يقبل بها ، بل أراد لها أن تكون وصمة عار ينبغي تذكّرها دائمًا على أنّها علامة انحطاط وتخلّف ، فعاشت المجتمعات المستعمَرة هاجس القلق والهشاشة والحيرة ، وقد اقتلعت من أصولها ، ولم تدمج في مسار التطوّر الغربيّ ،

فليس أمامها سوى خيار التبعيّة ، إذ جرى تخريب معرفتها بأحوالها ، وقُضي على مسار نموّها الخاصّ ، وفرضت عليها معرفة أخرى ، ووقع الترويج لتحديث غربيّ في أوساطها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فقد أخفقت المعرفة الاستعماريّة من ملامسة مشاكلها ، ولم يقع قبول حقيقيّ لاندراجها في مسار التطوّر الغربيّ ، فجرى تكريس اختلافها عن الغرب في كلّ شيء ، ولهذا اندرجت في علاقة التابع ، فتضافرت المعرفة والقوّة الاستعماريّة في حجز تلك المجتمعات ضمن أطر محدّدة ، فلا يسمح لها بالاندماج العالميّ ، ولا يقبل لها بتطوير هُويّاتها الأصليّة .

٣. الكتابة المنفيّة:

وأفضت التجربة الاستعماريّة إلى بروز ظاهرة ثقافيّة لم تكن معروفة في التاريخ من قبل إلاّ في نطاق ضيّق ، هي تبنّي لغة المستعمِر وسيلة للتعبير عن مشكلات المجتمعات المستعمَرة ، فأصبح المستعمِر غير مسيطر على تلك المجتمعات ، إنّما جرى استعارة لغته للتعبير عن البطانة الداخليّة لمشاعرها ، وأحاسيسها ، وطموحاتها ، ومشكلاتها ، وتاريخها ، وأعيد إنتاج موروث تلك المجتمعات بلغة المستعمِر ، فوصف ، وحُلّل بها ، وقُيّم ، فظهر بون بين المخيال الجماعيّ الأصليّ ، والذاكرة التاريخيّة ، وبين وسيلة التعبير عنهما ، فقد انحسرت اللغات القوميّة أو الوطنيّة ، وتوارى استعمالها ، فهُجرت ونُسيت واستعيرت لغات جديدة أصبحت وسيلة التواصل والتعبير في كثير من قارّات العالم طوال العهد الاستعماريّ .

ولم يكن استعمال تلك اللغات بريئًا ولا محايدًا ، لأنّها حاملة للمرجعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة الحاضنة لها ، إذ ليس من الممكن الفصل بين اللغة وحمولاتها المعرفيّة ، فوقع تزاحم بين لغات الأقوام المستعمِرة وحمولاتها من طرف ، ولغات المجتمعات المستعمَرة وحمولاتها من طرف آخر ، وكما فرض الاستعمار سيطرته بالقوّة ، فقد فرض لغته ، وجرى استبعاد التركة الأصليّة

المتخيّلة لمعظم المجتمعات التي مرّت في تلك التجربة ، وفي مقدّمتها لغاتها ، وتدرّج ذلك من محو للغات الأصليّة كما في قارّتي أميركا الشمالية وأستراليا ، إلى استبعاد شبه كامل لها في أجزاء كثيرة من قارات أميركا الجنوبية وإفريقيّة وآسيا ، إلى مزاحمة واضحة لها في الشرق الأوسط . وقد تأتّى عن ذلك اجتثاث جزء كبير من الذاكرة التاريخيّة ، أو تخريب الوعي بها ، فلم تبق مرتكزًا للهُويّة ، بل أصبحت عبئًا يذكّر بالماضي ، وكأنّها عار ينبغي نسيانه .

انتصر الاستعمار في تفكيك الشبكة الرمزيّة من المعاني والتخيّلات والأخلاقيّات للجماعات الأصليّة ، وأحلّ محلّها ، بالقوّة العسكريّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو بالتعليم الاستعماريّ ، شبكة مختلفة من المعاني حملها معه من وراء البحار ، وحينما استقام الأمر للقوى الاستعماريّة وصمت المجتمعات الأصليّة بالهمجيّة ، ورسمت لها صورة سلبيّة . ولكي تنخرط في مسار التاريخ العالميّ ، ينبغي عليها الاندراج في سياق الثقافة الاستعماريّة ، وتبنّي ما تقدّمه من أفكار وتصوّرات ومناهج ، وطبقًا لقاعدة التبعيّة ، فلا يجوز الابتكار ، إنّما تنبغي المحاكاة ، فتلك وسيلة المرء الوحيدة ليكون موضع حظوة ، فيكون له موقع في السلّم الإداريّ للسلطة الاستعماريّة ، ذلك أنّ فصم الصلة عن الجماعة الأصليّة وهُويّتها الثقافيّة يعقبه البحث عن بديل .

حدث كلّ ذلك خلال الحقبة الاستعماريّة التي استمرت نحو خمسة قرون ، إلى درجة توارى فيها كثير من اللغات ، وطُمست الذاكرات الجماعيّة ، وحينما انحسرت التجربة الاستعماريّة المباشرة تركت خلفها شعوبًا مشوّهة في هُويّاتها ولغاتها وتاريخها ، وأصبح من غير الممكن استعادة كلّ ذلك ، فما تركته تلك التجربة من خراب في العالم يتعذّر إصلاحه ، مع أنّه وصف بالمأثرة التاريخيّة لتطوّر الوعي نشرها الغرب في عموم العالم ، فأيقظه من سباته ، وأدرجه في سياق التاريخ الحديث ، وجرى تناسي الحملات العسكريّة والاستيطانية والتبشيريّة ، وعتّم على الاسترقاق والاستعباد والإبادة ، فكلّ ذلك قبع تحت طبقة سميكة من النسيان الثقافيّ المقصود . وأصرّت الإمبراطوريّات

الاستعماريّة على إتباع نهج استيعاب التجارب الخاصّة بالهُويّات خارج المجال الغربيّ، فاقترحت نوعًا من التبنّي لتلك التجارب يعيد ربطها بالحواضر الغربيّة، فتندرج في ولاء بدل أن تكون في عداء. وبالقضاء على الخصوصيّة الثقافيّة تسارعت محاكاة النموذج الاستعماريّ.

اقتضت تجربة آداب ما بعد الحقبة الاستعماريّة وجود «علاقة فعّالة بين الذات والمكان لتحديد الهُويّة»، فكان أن ظهر فيها ثابت أساسيّ، هو «النزوح من المكان»، إمّا بسبب الهجرة، أو الاسترقاق، أو النفي، أو الطرد، وهذا نوع من تدمير الشعور جرى بواسطة «التشويه الثقافيّ، أو القمع الواعي أو غير الواعي للشخصيّة والثقافة الأصليّتين عن طريق نموذج عنصريّ أو ثقافيّ يُفترض أنّه أعلى»[1]. فالإبعاد عن المكان سواء بالتوطين أو التدخّل أو بكليهما، أمر ميّز تلك الآداب، «إنّ المكان والإزاحة وانتشار الاهتمام بأساطير الهُويّة والأصالة، مع تجاوز الاختلافات التاريخيّة والثقافيّة بينها، يمثّل ملمحًا مشتركًا لجميع آداب ما بعد الكولونياليّة المكتوبة بالإنجليزيّة»[2].

وبعيدًا عن الخطابات السياسيّة المهيّجة التي أنتجتها النخب الراديكاليّة التي قاومت الوجود الاستعماريّ، فاستأثرت بالسلطة وانتهت بالاستبداد، بدل بناء هُويّات ثقافيّة مطوّرة تتخطّى مساوئ حقبة الاستعمار، ظهرت كتابة مزدوجة تقوم على التلفيق بين وسيلة ومحتوى غير متجانسين، فكثير من الكتّاب تبنّوا لغة المستعمر في الكتابة عن مجتمعاتهم، فارتسم التباين بين موضوعات أصليّة ولغات دخيلة، ولكنّ التجربة الاستعماريّة كالزلازل المدمّرة، غالبًا ما تكون لها تداعيات، فتترك خلفها تبعات مؤذية، وخرابًا لا يُصلح أمره، إذ تجتذب إليها كثيرًا من الذين تلقّوا لغاتها وأفكارها، وتشبّعوا بثقافاتها، فكان

---

(١) بيل أشكروفت، غاريت غريفيث، هيلين تيفن، الردّ بالكتابة: النظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٦، ص٢٧.

(٢) م.ن، ص٢٧-٢٨.

لا بدّ من ظهور كتابة مبنيّة على استعادة تخيّليّة لأحوال المجتمعات الأصليّة باللغات الاستعماريّة، وهي ممثّلة لشروط المركزيّة الغربيّة في قواعد الكتابة، وشروط الأنواع الأدبيّة، والأشكال الأدبيّة، وطرائق التعبير، فقد أصبحت المحاكاة رصيدًا ثقافيًا يتغذّى عليه الكاتب، ومرجعيّة ذهنيّة لا فكاك منها، فيستحيل عليه التفكير والتخيّل بمعزل عنها.

تنتسب هذه الكتابة إلى «المنفى الثقافيّ» الذي وضع كثيرًا من كتّاب المستعمرات السابقة في مواجهة مأزق خطير، إذ استعاروا اللغة الاستعماريّة للكتابة عن مجتمعاتهم، فغابت الرؤية النقديّة لدى كثير منهم، حينما ركّزوا الاهتمام على الوقائع الغريبة التي نظر إليها المستعمرون باستعلاء، فكأنّهم بذلك يسترضونهم بلغتهم، أو يستجيبون لتوقّعاتهم، وكلّما بالغ بعض الكتّاب في ادّعاء التمسّك بالموضوعات المحليّة فإنّما لعرض الأخطاء، ووصف العيوب، وكأنّ الكتابة سجل إنثروبولوجيّ للعادات، والتقاليد، والأساطير، دبّج برؤية رومانسيّة تميط اللثام عن الأسرار والخبايا، فتقوم على تحيّزات ثقافيّة مضمرة، وبذلك امتثلوا لحكم القيمة الغربيّ في أنّ تقدير قيمة الأشياء يتأتّى من مقدار إذعانها أو مخالفتها للذوق الغربيّ.

ولعلّ تمثيل مواقف المقاومة ضدّ الاستعمار، وتشكّل الوعي الوطنيّ، قد استأثر بأمثلة من هذه الكتابة، لكنّ الاستلاب الثقافيّ، وحضور فكرة الهجرة، والحلم بالفرص الكبيرة، والاشتياق إلى نساء مغايرات، والاعتكاف على ذات منقطعة عن محيطها الاجتماعيّ، وازدراء المجتمع، والاستياء من الأحوال العامّة، والسخط المبهم على الجميع، والعزوف عن المشاركة، وغموض المستقبل، كلّها موضوعات كشفت اختلالاً في مفهوم الهُويّة، وثغرة عميقة في الوعي الخاصّ، ومحاكاة لنماذج عليا من الكتابة الاستعماريّة، فالكتابة المزدوجة تحيل على انشقاق في الموقف من الذات والآخر، لكنّ أمرها يترتّب ضمن سياق ثقافة عالميّة استعماريّة واحدة، إذ انهار الإطار المشكّل للثقافات القوميّة، وتعذّر قبول تنوّعها، فلكي تظهر كتابة جديدة فلا بدّ من الانصياع

لسوق الثقافة ، وهي سوق جرى الاستئثار بها من طرف المراكز الاستعماريّة ، شأنها شأن الثروات ، والإعلام ، والتجارة والصناعة .

لم تكن استعارة اللغة الاستعماريّة مجردة عن الوقوع في إطار رؤية ضبابيّة للماضي واستعلاء عليه ، واستغلاله بطريقة بشعة ، إذ يراد منه أن يكون موطنًا للعيوب ومصدرًا للعار ، فمعالم الاسترضاء تستبطن كتابة النخبة المحاكاتيّة التي خلفتها التجربة الاستعماريّة ، لأنّها ممزّقة بين وعي مستلب أو شقيّ ، وندر أن تكيّفت مع الواقع الذي ظهرت فيه . ومن الصحيح أنّها قد أوصلت صوتها إلى مناطق يصعب الوصول إليها ، ووضعت على بساط البحث أمر تقويم التجربة الاستعماريّة في التاريخ الحديث ، لكنّها ، في مجملها ، كتابة امتثاليّة صيغت في إطار الوعي الاستعماريّ ، وخضعت لشروطه الثقافيّة والسياسيّة والاستهلاكيّة ، ولم تتخطّ حدود السجال إلى مقترح الاختلاف والمغايرة ، فتلك منطقة يصعب ظهورها في ظلّ الإذعان لشروط الخطاب الاستعماريّ ، الذي تحوّل إلى مؤسّسة ثقافيّة كبيرة تعيد صوغ الوعي العالميّ ، وتقوم بتصديره إلى كلّ مكان ، فيحول دون العودة إلى الجذور ، ولا إمكانيّة لبعثها بصيغ جديدة .

أفضى انحسار التجربة الاستعماريّة المباشرة إلى الدفع بظاهرة الكتابة المحاكاتيّة ، ففي قلب المركز الثقافيّ الغربيّ ظهر نوعان من الكتابة ، كتابة بيضاء أصليّة معترف بها ، وكتابة ملوّنة هجينة يحوم الشكّ حول قيمتها ، ولم يقع الاندماج بينهما ؛ فما زال ينظر إلى الثانية بوصفها سجلاً لتجارب المنفيّين ، والغرباء ، والمهاجرين ، والمجتمعات النائية ، استعار لغة المستعمر وشروط أدبه ليعبر بتخيّلات سرديّة متوتّرة عن موضوعات خارج المركز الغربيّ ، فهي كتابة مقتلعة لم تفلح في الاندماج في مسار المؤسّسة الغربيّة بصورة كاملة ، ولم تنبثق من سياق الثقافات القوميّة الوطنيّة للمجتمعات التي كانت موضوعًا للتجربة الاستعماريّة ، ولا يخلو بعضها من نقد مسار التجربة الاستعماريّة نفسها ، والجروح التي تركتها في الثقافات الأصليّة .

ما كان حكم «غاريث غريفيث» مجانبا للصواب في دقته الثقافية ،

فالكتّاب المقتلعون «منفيّون ثقافيًا عن مصادر تلك اللغة وموروثاتها، ومنفيّون لغويًا عن الأجواء والشعوب التي يكتبون عنها»[1]. فتعذّر عليهم المشاركة الفاعلة في آدابهم وآداب سواهم، إذ انبتّت صلتهم بالهُويّة وبالمكان، وصار من الصعب عليهم أن يندرجوا في تاريخ الأدب القوميّ؛ فالأنماط الثقافيّة المستعارة من الثقافات الاستعماريّة استقرّت على قواعد مشتقّة من التجربة الغربيّة، فلا يحظون بغير موقع التابع الذي يسكنه احتقار مبطّن للقيم الأصليّة.

ومن أجل أن يبرهن الكاتب على تبعيّته، ينبغي عليه إعلان مقته لكلّ ما هو خاصّ بذاكرته الثقافيّة والاجتماعيّة، ومحاكاة المستعمرين، فتتأتّى عن ذلك مشاعر دونيّة، ونتج عن حضور هاجس السعي إلى بلوغ رتبة المستعمِر فشل مركّب ارتدّ إلى الداخل، فزعزع الهُويّة الشخصيّة لصاحبه، ذلك أنّ الكاتب التابع لم يتمكّن من تطوير منظومة القيم، والعادات، والعلاقات الاجتماعيّة من جانب، ولم يستطع الانقطاع كلّيًا عنها والذوبان في ثقافة المستعمِر من جانب آخر، فانتهى مقتلعًا، فلم تقبل به جماعته الأصليّة، ولم تهضم وجوده الجماعة الاستعماريّة، فأصبحت الكتابة المنفيّة منقطعة عن سياقين، وتنزّلت في فراغ عميق، وتحوّلت إلى هذيانات شخصيّة، أو سير ذاتيّة مضخّمة، أو تأمّلات وجوديّة مبهمة تصوّر حالات إنسانيّة مزعزعة يتعذّر عليها الانتماء، ولا هُويّة لها.

وقد أدّى هذا الضرب من الكتابة إلى حيرة وعتمة وسخط، فارتفعت فيه درجة حرارة الغضب، وشابه الإنشاء وانعدام الأمل، ولم يفهم ثراؤه إلاّ على اعتباره مدوّنة معبّرة عن القلق والفراغ والتهميش، تحرّكه رؤية منقطعة عن سياق، ومخفقة في الانخراط ضمن سياق آخر، فقبل جزئيًا من طرف الثقافة البيضاء، لأنّه ينطوي على الغرابة، ويشبع نقصًا، ويؤكّد صورة نمطيّة، لكنّه

---

(١) غاريث غريفيث، المنفى المزدوج، ترجمة محمّد درويش، الإمارات، ثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص٥.

صيغ في إطار المحاكاة ، فهو دون الأنماط العليا للكتابة الاستعماريّة ، وإن تغذّى عليها متطفّلاً .

مثّلت اللغة الاستعماريّة وسيلة فاعلة من وسائل الاضطهاد الذي مارسته الإمبراطوريّات الاستعماريّة . فقد وضع نظام التعليم صيغة «قياسيّة» للغة الاستعماريّة ، واعتبرها معيارًا مطلقًا لجودة التعبير وكفاءته ، ولجأ إلى تهميش «الصيغ» الأخرى بوصفها لغات بذيئة ، فأصبحت اللغة الاستعماريّة «الوسيط الذي يجري من خلاله إضفاء طابع أبديّ على بنية تراتبيّة للقوّة ، والوسيط الذي تصبح من خلاله مفاهيم «الحقيقة» و« النظام» و« الواقع» راسخة»[1] .

ثم تسبّبت التجربة الاستعماريّة في ظهور قضيّة على غاية من الأهمّيّة ، تتّصل بالاختيارات الممكنة في الأخذ بأشكال الكتابة . فما هي المواقف المترتّبة على انحسار تلك التجربة؟ وما صلة ذلك بالخطاب الاستعماريّ؟ طرحت احتمالات ثلاثة ، فإمّا محو آثار تلك التجربة من تاريخ المجتمعات المستعمرة ، واعتبارها تجربة تاريخيّة في سياق تاريخ قوميّ طويل ، وإمّا أن يقع الأخذ بالخبرة الاستعماريّة والحفاظ على المؤسّسات التي خلفتها وكافّة أشكال الكتابة التي أشاعتها ، وأخيرًا فيمكن اللجوء إلى اختيار التهجين بين تلك التجربة وتجارب المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار .

والحال هذه ، فلا مأزق أكثر تعقيدًا من هذه الاختيارات أو الأخذ بأيّ منها ، فذلك لا يعود إلى غياب إرادة تلك المجتمعات ، إنّما للظروف العالميّة ، ولطبيعة المؤسّسات البديلة للدولة الوطنيّة ، ولدرجة المحو الذي تعرّضت له الموروثات الأصليّة ، ثمّ إنّه يعود أيضًا بدرجة كبيرة إلى طبيعة التركة الاستعماريّة ، في حال الاستيطان الذي تسبب في إبادة الجماعات البشريّة وثقافاتها الأصليّة ، كما هو الأمر في أميركا وكندا وأستراليا ، على سبيل المثال ، فقد صار من شبه المتعذّر العودة إلى حقبة ما قبل التجربة الاستيطانيّة ، ذلك أنّ

---

(١) الردّ بالكتابة ، ص٢٥ .

المستوطن البديل ومثاله أميركا، أصبحت قوّة استعماريّة جديدة، فصارت تمارس دور الإمبراطوريّة القديم، بفرض هيمنتها وتعميم أخلاقيّاتها، وبسط نفوذها الاقتصاديّ والعسكريّ والسياسيّ والثقافيّ، فحدثت قطيعة بين تاريخين: قديم جرى طمسه هو والجماعة الحاملة له، وحديث جرى تثبيته هو والجماعة المؤسّسة له.

وأمّا في حالة التجارب الاستعماريّة التي شملت أجزاء كبيرة من أميركا الجنوبية وإفريقيّة وآسيا، حيث انحسرت القوى الاستعماريّة إلى مواطنها، كحال الإمبراطوريّات البريطانيّة والإسبانيّة والفرنسيّة والبرتغاليّة والهولنديّة، فرجح خيار التهجين الذي اتّخذ شكلاً هشًا من العلاقة الغامضة بين التبعيّة والاستقلال، إذ يحتمل أن تقوم بعض المجتمعات بتكييف الخبرات الاستعماريّة، وتخليصها من نزعتها الاستعماريّة، ولكنّها ستظلّ ممثلة بالإجمال لتلك الخبرات والصيغ السياسيّة الموروثة، والأفكار الداعمة لها، فضلاً عن الأخذ باللغات الاستعماريّة في بلاد كثيرة منها، كالإسبانيّة في معظم بلدان أميركا الجنوبية، والفرنسية في غرب إفريقيّة، والإنجليزيّة في بعض الدول الآسيوية، وحتى لو كفّت بعض المجتمعات عن استخدام اللغات الاستعماريّة، فقد جرى الأخذ بالأبجديّة اللاتينيّة في الكتابة في كثير منها.

ويكشف توزيع استخدام اللغات الاستعماريّة في العالم عن النفوذ الذي مارسته الإمبراطوريّات الاستعماريّة، في إعادة تشكيل الوعي الثقافيّ للعالم في العصر الحديث، فصار الغرب جاذبًا وملهمًا للتطلّعات الشخصيّة والخبرات الأكاديميّة والتصوّرات الفكرية، فقد أفضت التبعيّة إلى محاكاة شاملة اتخذت لبوسًا فكريًا، جذب الأنظار إلى الموقع الرمزيّ للمتبوع ومركزيّته الثقافيّة بوعي أو بدونه، واختيار التهجين المتاح أمام عدد كبير من الشعوب التي خضعت للتجربة الاستعماريّة حال دون ظهور الهُويّات المتماسكة وإعادة تشكيلها، اعتمادًا على تاريخها وموروثاتها، فقد تشظّى مفهوم الهُويّة في وعي هذه المجتمعات، وجرى تخريج ذلك بوصفه نوعًا من التنوّع الخلّاق، فتعميم السمة

الكونيّة للثقافة الغربيّة على العالم سحب شرعيّة الهُويّات الثقافيّة الأصليّة ، وقد يؤدّي ذلك إلى ظهور غلوّ عرقيّ ودينيّ وثقافيّ ، ولكنّه سوف يوصم بالأصوليّة العدوانيّة ، والانكفاء على الذات ، ورفض الخبرات العالميّة .

على أنّ حال المجتمعات ذات الثقافات العريقة ، والتقاليد الراسخة ، التي أخفقت التجربة الاستعماريّة القصيرة المدى في محو مورّثاتها ، إنّما اقتصرت على زحزحتها من مواقعها التاريخيّة ، كما هو حال منطقة الشرق الأوسط ، فستبقى مدّة طويلة في منطقة رماديّة لا تسهم في حركة الثقافة العالميّة ، ولا تستطيع تطوير هُويّاتها الثقافيّة ، وليس لديها تركة مشتركة تقوم بتهجينها .

٤. التابع يتكلّم:

وعلى الرغم من كلّ ذلك فلم تنج التجربة الاستعماريّة من إعادة تقييم شاملة قام بها كتّاب المستعمرات القديمة ، فحاولوا نقد ركائز تلك التجربة وتداعياتها . وكان قد رسخ في أذهان العموم أنّ الغرب هو مصدر المعرفة ومنبعها ، فاتّجهت الأنظار إليه تنهل الأفكار الجديدة ، والمناهج الحديثة ، وطرائق التحليل المبتكرة ، إلى درجة رأى كثيرون فيها أنّ العالم يصنع هناك ، ويصاغ تكوينه في تلك الربوع ، وأنّ الفكر الغربيّ جاء بالحقائق النهائيّة لكلّ زمان ومكان .ويمكن اعتبار منتصف القرن العشرين اللحظة الرمزيّة التي بدأت فيها حقبة نقد معطيات الخطاب الاستعماريّ ، قام بها مفكّرون ونقّاد ينتمون إلى ثقافات طرفيّة ، وبمرور الوقت أصبح هاجس إعادة النظر بمعطيات ذلك الخطاب ملموسًا في المركز الغربيّ نفسه .

يصعب فصل ذلك النقد عن الأثر الذي أحدثته حركات التحرير الوطنيّة والقوميّة التي نقدت التجربة الاستعماريّة ، وأحدثت حراكًا ثقافيًا لا يقلّ أهمّيّة عن الحراك السياسيّ . ومع أنّ جملة من الحركات تبنّت نزعات الغلوّ الدينيّ والتطرّف القوميّ ، وأنتجت أيدلوجيّات توافرت فيها درجة عالية من الكراهية للآخر ، فإنّ حركات أخرى أفرزت نقدًا تحليليًا للتجربة الاستعماريّة ، وتمكّنت

من تفكيك كثير من ركائز الخطاب الاستعماريّ ، فانبثقت «دارسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة Postcolonial Studies» التي هدفت إلى إعادة النظر بالتركة الاستعماريّة الثقافيّة في العالم خارج المجال الغربيّ ، وتشظّت تلك الدراسات إلى فروع عدة ، فشملت سائر المظاهر الثقافيّة من فنون وآداب وكتابة تاريخيّة .

ظهرت «دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة» على أنّها ردّ فعل على تحيزات الخطاب الاستعماريّ ، الذي اختزل الشعوب والثقافات غير الغربيّة إلى أنماط مضادّة للتحديث ، وعائقة للتطوّر ، وقدّم لها وصفًا يوافق مقولاته . وسرعان ما تفرّعت عنها دراسات أخرى سعت إلى إعادة الاعتبار للرؤى الأصليّة ، وفحص الظواهر الثقافيّة والدينيّة والعرقيّة ، بعيدًا عن الإكراهات النظريّة التي مارسها الخطاب الاستعماريّ . ثمّ ما لبثت تلك الدراسات أن تعمّقت في سائر أنحاء العالم ، فشملت المرأة والجنوسة والأعراق والتاريخ والهُويّة والمقاومة والأقليّات ومفهوم الأمّة وأساليب الهيمنة الثقافيّة ، وأفرغت المنهجيّات التقليديّة من محتواها ، وأجهزت عليها ، إذ ضخّت أفكارًا جديدة وتصوّرات مبتكرة ، في تحليلها للظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة .

يمكن تقسيم «دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة» إلى قسمين : قسم أوّل سعى إلى التعريف بالمفاهيم والمصطلحات ممّا له صلة ببواكير هذه الدراسات وبداياتها ، وقسم ثان تقصّى الظواهر المدروسة ، وفضح تصوّراتها المجتزأة للتشكيلات العرقيّة والعقائديّة والثقافيّة ، التي أغفلت البطانة المعقّدة للعلاقات والهُويّات ، والانتماءات . أسهمت هذه الدراسات في تنشيط التفكير النقديّ ، وهو يمارس فعاليته في تقليب الظاهرة الاستعماريّة عبر تاريخها الطويل ، وتجريد تحليلاتها المتعجّلة من الهيبة ، واقتراح منظورات أكثر كفاءة تستثمر الحقائق في سياق ثقافيّ شامل .

ورافق «دراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة» نموّ الوعي القوميّ والثقافيّ ، فحاولت إعطاء فكرة صحيحة عن الشعوب المستعمرة ، فالكتابة في ظلّ الحقبة الاستعماريّة هي نتاج صفوة المستعمرين ، والنخبة المحاكية لها ، وهي مؤيّدة

للقوى الاستعماريّة ، وهذه الكتابة قاصرة عن تمثيل جذور ثقافة راسخة ، لأنّها تمنح ولاءها للإمبراطوريّات المستعمِرة ، فوطن المستعمِر هو المركز ، أمّا المستعمَرات فهي هوامش مستبعدة ، وقد اختزلت إلى مصدر للثروات . وكشفت تلك الدراسات أنّ الأدب المكتوب في ظلّ التجربة الاستعماريّة اكتسب شرعيّته بقوّة السياسة وليس من مزاياه الأدبيّة الرفيعة ، ولعلّ من أبرز ما تمخّضت عنه ظهور جماعات ناقدة اندرجت فيما اصطُلح عليه بـ«دراسات التابع» .

في مطلع ثمانينيّات القرن العشرين ظهرت إلى الوجود جماعة «دراسات التابع Subaltern Studies» ، ومثّلتها نخبة من المؤرّخين الهنود الذين قلّبوا مدوّنة تاريخ الهند الرسميّ المكتوب من طرف المؤرّخين المتأثّرين بالسياسات الاستعماريّة البريطانيّة ، واقترحوا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متّصلة بالتاريخ الشفويّ المنسيّ الذي استبعدته النخب الاستعماريّة ، فتاريخ الهند بالنسبة لهم مثّله صراع الطبقات المغلقة ، والتحيّزات الدينيّة والفئويّة والمرويّات السرديّة ، وأحوال المعدمين في الأرياف والمدن ، وتبعيّة المرأة ، وكلّ الجماعات التي لم تنتج آثارًا مكتوبة ، أمّا التاريخ الرسميّ الذي دوّن في ضوء التصوّر الاستعماريّ فهو مجتزأ ، ونخبويّ ، وزائف ، ولا يمثّل حقيقة بلاد غنيّة بتاريخها وأفكارها ، وأعراقها ، وعقائدها .

زحزح هذا المنظور الجديد لتاريخ الهند النظرة التقليديّة الساكنة لمفهوم التاريخ القوميّ الذي كتبه المستعمرون ، وبه استبدل تاريخًا مرنًا قدّم تفسيرات متعدّدة للظواهر التاريخيّة ، لم يلتزم المسار الوصفيّ الذي يقوم على التعليل المباشر ، إنّما يحوم حول الظاهرة ، ويتوغّل فيها ، ويكشف أبعادها المنسيّة غير المرئيّة ، ويعوّم الأحداث التي استبعدها المستعمرون ، بل إنّه يتوغّل في صلب الخصوصيّات الطبقيّة والفئويّة ، فيكشف الإقصاءات التي تعرّضت لها الجماعات العرقيّة والدينيّة خلال الحقبة الاستعماريّة .

وقد أثمرت الجهود عن عدد كبير من البحوث التي طرحت نفسها بديلاً للدراسات القديمة ، وسرعان ما عرفت بـ«دراسات التابع» في سائر أرجاء العالم ،

وهي تهدف إلى نقد الخطاب الاستعماريّ وفرضيّاته ، واقتراح المناهج البديلة لدراسة التاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ ، ومعالجة شؤون الطبقات ، والمرأة ، والأقليّات ، وأساليب المقاومة ، والنزاعات المحليّة ، والولاءات ، وتفكيك المقولات الغربيّة في الآداب ، والثقافات ، والمناهج ، وسحب الثقة العلميّة والثقافيّة منها ، عبر اقتراحات أخرى مغايرة أكثر كفاءة ، تعالج بها شؤون المجتمعات خارج المركز الغربيّ .

مثّل دراسات التابع جماعة من المفكّرين والنقّاد ، منهم : غاياتاري سبيفاك ، ورناجيت جوها ، وهومي بابا ، وطارق علي ، وإقبال أحمد ، وروميلا ثابا ، وماساو يوشي ، وغايان برافاش ، وشهيد أمين ، وديبش تشاكرا بارتي ، وعشرات سواهم ، وما لبث أن تبلور المصطلح المعرّف بهم Subaltern Studies Group وعرف اختصارًا SSG ، وهو يحيل على الباحثين المشتغلين بدراسات المجتمعات التي خضعت للتجربة الاستعماريّة الغربيّة ، استنادًا إلى مفاهيم جديدة مشتقّة من واقع مجتمعاتهم . وتبع ذلك أن تأسّست في عام ١٩٩٣ «جماعة دراسات التابع في أميركا الجنوبيّة Latin American Subaltern Studies Group» ، واختصرت بـLASSG استجابة لما حقّقته دراسات التابع في الهند وسواها من بلاد الشرق ، فاهتمّت بمناقشة العلاقات بين النموذج التحليليّ لدراسات التابع وتطبيقاتها لدراسة مجتمعات استعماريّة أخرى في أمريكا اللاتينيّة ، وإفريقيّة ، وشمل ذلك مناظرات ومناقشات مرفقة بنقد شامل لواقع الدراسات السائدة ، وقد دفع ذلك بدراسات التابع لأن تنخرط في مجال الدراسات السياسيّة ، فشرعت في تحليل ظواهر جديدة مثل «الهيمنة» و «المقاومة» و«الثورة» ، و«الهُويّة» .

ولم تمتثل تلك الدراسات للغلواء الأيديولوجيّة والمواقف المتشدّدة ، إنّما أصبحت تلك الظواهر موضوعًا لتحليل معمّق ، استفاد من كشوفات التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والإنثربولوجيا واللسانيّات والفلسفة ، وغذّيت العلوم الإنسانيّة بوجهات نظر تحليليّة لم تكن معروفة من قبل . وقدّمت

تحليلات شديدة الأهمّيّة عن أوضاع المجتمع الكاريبيّ الذي خضع للاستعمار الإسبانيّ منذ نهاية القرن الخامس عشر الميلاديّ، وتناهبته مشكلات الهُويّة، والتركة الاستعماريّة، واللغة، والمجتمعات الأصليّة. وسرعان ما انتشرت هذه الجماعات في البرازيل والأرجنتين وكولومبيا وتشيلي وجامايكا.

أصبحت دراسات التابع عابرة للقارّات، وهي تتقاسم رؤى ووجهات نظر كثير من النقّاد والمفكّرين في كافّة أرجاء العالم تقريبًا، وتقترح رؤية التاريخ الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ للعالم الذي خضع للتجربة الاستعماريّة من الأسفل وليس من علٍ، وتطمح إلى كشف الحراك الاجتماعيّ من أسسه الأصليّة، وليس من نظرة استعماريّة متعالية تتجاهل أعماقه السحيقة، وانتهت إلى نتائج مهمّة في مجال دراسات المرأة والجنوسة، والأقليّات، والأديان، والأعراق، والطبقات، ثم سعت إلى تصحيح السرد المسطّح الذي دوّنه المستعمرون لتاريخ مجتمعات شديدة التعقيد في مكوّناتها الاجتماعيّة وتركيبها الدينيّة وتاريخها العريق. ومن الطبيعيّ أن يكون خطاب التابع مغايرًا للخطاب الاستعماريّ، فبلاغته واقعيّة وتحليلاته صارمة، وهو لا يهدف إلى الإقناع، إنّما إلى التحليل وتفكيك المقولات السائدة، وإنشاء مقولات جديدة تريد تقديم تحليل مغاير لكلّ ما تقدّم من تحليلات قدّمتها التجربة الاستعماريّة.

نهلت دراسات التابع من مرجعيّات مختلفة، فقد استفادت من تراث «غرامشي» المعروف بخلفيّاته الماركسيّة، واستثمرت التحليلات النقديّة الجذريّة التي قدّمها «فرانز فانون» للاستعمار وخطابه، لكنّ محرّض جماعات التابع على قلب المفاهيم الاستعماريّة، وربّما ملهمهم، هو «إدوارد سعيد» الذي خرّب المسلّمات الاستشراقيّة، حينما توصّل إلى أنّ الغرب اصطنع شرقًا متخيّلاً يوافق رغباته، فالشرق لم يُكتشف على حقيقته، إنّما رُسمت له صورة متخيّلة توافق رغبة الغربيّين، فأنتجوه طبقًا لمعاييرهم التخيّليّة، لذلك فالشرق الاستشراقيّ زائف وليس حقيقيًا. ومن أجل تعرّف الشرق، فلا مناص من إزاحة الفكرة الاستشراقيّة عنه، واشتقاق رؤية بديلة تنبثق من صلب العالم الشرقيّ نفسه،

تكون قادرة على تحليل مكوّناته التاريخيّة والاجتماعيّة والدينيّة والثقافيّة ، وقد وقع استلهام هذه الفكرة من طرف جماعات التابع في تفكيك الخطاب الاستعماريّ في رؤيته للعالم ، وكشف مصادراته .

إلى ذلك وظّفت دراسات التابع الكشوفات المنهجيّة الحفريّة لـ«فوكو» ، وهي بمجموعها ناقدة للخطاب الغربيّ ، فهو إلى جانب «دريدا» و «هابرماز» من أبرز نقّاد الثقافة الغربيّة في القرن العشرين ، فدراساته اتّخذت منحًى حفريًا عميقًا في صلب الكتلة الخطابيّة للفكر الغربيّ ، أمّا دريدا فقد فكّك المقولات الخطابيّة المتمركزة حول ذاتها في ذلك الفكر ، فيما حلّل هابرماز ، في ضوء الفكر الماركسيّ الكيفيّة التي تحوّل فيها عقل الأنوار الإنسانيّ إلى عقل إجرائيّ بارد ، فصار الذكاء وسيلة لقياس القيمة ، دون النظر إلى العمق الإنسانيّ والأخلاقيّ لوظيفة العقل كما طرحها من قبلُ «كانت» ، و«هيغل» ، و«ماركس» .

ثم استفادت جماعة دراسات التابع من أفكار «هيدغر» الذي نقد الثنائيّة الديكارتيّة التي أسّست للحداثة الغربيّة ، والقائمة على أساس الفصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، فهو يراها حداثة قاصرة ، ومنتجة للعنف وإلغاء الآخر ، ولا تصلح أن تكون أساسًا لمعرفة تمثّل التنوّعات الإنسانيّة . ولهذا اقترح تجاوزها ومعاينة العالم من خلال التموضع فيه وتحليله ، بحيث يتمكّن المفكّر من الإصغاء إلى نبض العالم في كلّ مكان .

ولعلّ إحدى أكثر الإفادات مشروعيّة وعمقًا التي توفرت عليها دراسات التابع ، هي توظيفها لمفهوم التمثيل (Representation) الذي اقترحه فوكو ، وطوّره سعيد في نظريّته النقديّة القائمة على هذا المفهوم ، أي الكيفيّة التي تتجلّى فيها الأحداث ضمن الخطابات بكلّ أشكالها ، فلا توجد أحداث مجرّدة ، إنّما الأحداث الواقعيّة «التاريخيّة» منها أو المتخيّلة «الأدبيّة» تظهر في سياق خطاب ، تعمل استراتيجيّاته على التحكّم في نوع الحدث ، وتظهره طبقًا لسلسلة متكاملة من التحيّزات الثقافيّة الخاضعة لذلك السياق . وبالإجمال فقد جرت محاولة طَموح لاقتراح بدائل تخطّت فكرة الحداثة التي ارتبطت بالتجربة الاستعماريّة ،

فأضفى ذلك خصوصيّة على دراسات التابع ، وحدّد ملامح رؤيتها النقديّة .

بعد أن تمثّلت دراسات التابع كلّ تلك المرجعيّات ، ظهرت وكأنّها تشكّك بكلّ مظاهر الكتابة الاستعماريّة الشائعة ، وتتطلّع إلى طرح بديل لها ، فهي تطمح إلى تحليلات مختلفة ، واكتشاف قضايا مغايرة ، والوصول إلى نتائج أخرى . ومع ذلك فقد عاصر ظهورها الحراك الثقافيّ العارم ضد فكرة الأنساق الجاهزة . وإبّان تطوّرها كانت دراسات التابع تقوم بمراجعات متواصلة للنتائج التي تتوصّل إليها ، وتستفيد من الأخطاء التي ترافق عمليّات البحث الجديدة ، فقد فتحت المجال أمام كتابة تاريخ جديد للأنوثة ، عبر التركيز على دراسة مفهوم «الجنوسة "Gender" ، لكشف الجوانب المغيّبة للأنوثة ، لأنّ تمثيلها عرف غيابًا في خطابات مدارس الحداثة ، وما بعد الحداثة . وبمرور الوقت أصبحت المرأة موضوعًا مركزيًا في دراسات التابع ، وأخذت قضيّة «الجنوسة» بعدها النظريّ والتحليليّ ، فظهر أنّ المرأة لم تكن تابعًا فقط بسبب هيمنة المفاهيم الاستعماريّة ، إنّما هي تابع أيضًا بفعل الثقافة الذكوريّة ، فالاستعمار والذكوريّة أحالا المرأة تابعًا ، ولهذا حاولت دراسات التابع إنصاف المرأة ، والنظر إليها كائنًا اجتماعيًا فعّالاً في مجتمعات بدأت ببطء تستعيد جانبًا من استقلالها الفكريّ .

ويقتضي سياق التعريف بدراسات التابع الوقوف على جانب من جهود «سبيفاك» ، لأنّها إحدى أبرز الباحثات ضمن جماعات التابع ودراسات ما بعد الحقبة الاستعماريّة ، فقد انخرطت في جدل معمّق حول الهُويّات الثقافيّة ، ومفهوم التبعيّات الاستعماريّة والطبقيّة والجنسيّة . ولعلّ بحثها «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» قد أسهم في صوغ بعض أفكارها في هذا الموضوع ، فقد جاء عنوانه وكأنّه نوع من الاستفهام الاستنكاريّ ، فمن الطبيعيّ أن يتكلّم التابع ، فهو كائن بشريّ يستطيع الكلام والكتابة والتعبير . ومؤدّى الفكرة التي طرحتها سبيفاك هو : هل توافرت السياقات الثقافيّة المؤاتية للتابع لكي يتكلّم؟ وهل يملك القدرة على إسماع الآخرين صوته؟ فالشعوب المستعمرة سلب منها حقّ تمثيل نفسها ، أي أنّها سُلبت حقّ التعبير عن ذاتها ، والكلام هو الوسيلة الوحيدة

لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع ، ووعيه ، ووجوده .

بعبارة أخرى فثمّة فرق بين الفكرة القائلة إنّ التابع فرد مندمج في جماعة ، والأخرى القائلة إنّه كائن قد جرى تمثيله عبر الخطاب الاستعماريّ ، فـ«سبيفاك» تريد أن تفحص الفرق بين «الحديث إلى» و«الحديث عن» فالمرء حينما يتحدّث إلى الآخرين ، في المجتمعات التي مرّت بالتجربة الاستعماريّة ، يحاول في لاوعيه أن يظهر اندماجه في السياق الثقافيّ للمخاطب ، ولكنّه حينما يتحدّث إلى نفسه ، يريد الانتماء إلى السياق الثقافيّ الأصليّ المعبّر عن هُويّته . وبمجرد السماح للتابع بأن يتحدّث عن نفسه يُمنح خطابه ميزة التضامن الثقافيّ بين جماعات متباينة ، ونقض مبدأ أنّه يتحدث للآخرين بدل أن يتحدث إلى نفسه ، وفي النهاية سوف يترسّخ دور التابع في تشكيل هُويّته الثقافيّة ، وإعادة دمج مكوّنات المجتمع .

ترى «سبيفاك» أنّ وعي التابع يمتثل لتأثيرات النخبة التي تصوغ الثقافة العامّة ، فتلك التأثيرات تصوغه بسبب قوّتها وهيمنتها ، فيتعذّر استعادة ذلك الوعي بصورته الحقيقيّة ، لأنّه مستعاد عبر تمثيل قوّة النخبة وثقافة الاستعمار ، ولهذا فهو منزلق عمّا ينبغي أن يكون عليه ، ومنحرف عن هدفه ، ومتشكّل ضمن استراتيجيّات خطابيّة أقوى منه يستحيل السيطرة عليها . ثمّ إنّها طرحت إمكانيّة فكّ شفرات كلام التابع من خلال فكرة التمثيل الاستعماريّ له .

تطلّعت «سبيفاك» لأن يكون لكلام التابع تأثير وصدق ، فليس كلّ كلام يحمل الحقيقة في طيّاته ، وحديث التابع محاط بسياقات ضاغطة من الثقافة الاستعماريّة ، تجعله غير قادر على التعبير عمّا ينبغي أن يعبّر عنه ، فقد تواطأت السياسات الاستعماريّة فيما بينها على أنّ التابع عاجز عن تمثيل نفسه ، ولا بدَّ أن تمثّله السلطة الاستعماريّة ، فتتوارى إمكانيّة أن يقول شيئًا حقيقيًا ، فلن يتكلّم ما دام مكبّلاً بخطابات توجّه وعيه نحو أهداف تريدها تلك السياسات ، فإذا أراد التابع أن يتكلّم فلا بدَّ له أن يزحزح بوعيه النقديّ المعايير الثقافيّة التي كرّستها الحقبة الاستعماريّة .

٥. التمثيل الاستعماريّ للعالم:

عُدّت رواية «روبنسون كروزو» للروائيّ الإنجليزيّ «دانيل ديفو» المدوّنة السرديّة المبكّرة التي دشّنت للعلاقة الجديدة بين مغامرة فرديّة يقوم بها رجل أبيض، والرغبة في تعميم الأخلاقيّات الاستعماريّة خارج المجال الأوربّيّ، وفي مقدمة ذلك: الاستئثار ببلاد الآخرين، واستيطانها، لأنّهم غير مؤهّلين لإدارتها، والاستفادة منها؛ فالمغامر الجسور يعيد ترميم علاقته مع نفسه، ومع الآخرين، بما في ذلك الدين والوطن، عبر تجربة محفوفة بالمخاطر في بلاد نائية من أجل محو الخطيئة، لكنّ ذلك لم يتحقّق إلاّ بعد اختبار كفاءته في السيطرة على أرض الآخرين، وإدراج أهلها في سلّم القيم الغربيّة، والانتهاء من كلّ ذلك إلى عِبرة أخلاقيّة كشفت قدرته في إعادة تأهيل الأرض والبشر على مستوى العالم، فالبأس، والإقدام، والعزيمة، صفات تتلازم فيما بينها من أجل صوغ شخصية حيويّة لا تستكين في وطن موروث بل تبحث لها عن أرض غريبة تمارس فيها فعل المغامرة والامتلاك. ولم يكن محض صدفة، كما ذهب «إدوارد سعيد»، أن يكون محور أحداث الرواية تجربةرجل أوربّيّ اصطنع لنفسه مستعمرة على جزيرة نائية[1]، فتلك استجابة سردية لتوقعّات المجتمعات الاستعمارية التي خامرتها أحلام بسط نفوذها فيما وراء المحيطات والبحار في أوّل العصور الحديثة.

نشرت رواية «روبنسون كروزو» في عام ١٧١٩، وعبّرت رمزيًا عن طبيعة التوسّعات الاستعماريّة بصورة تتراوح بين المباشرة والتضمين، فالبطل طوّر خلال عزلته في جزيرة منقطعة عن العالم، قيمًا بروتستانتيّة حملها معه من إنجلترا، فانتهى مؤمنًا بها بكلّ ما تعنيه الكلمة، وعلى هذا ترتّبت نتيجة مهمّة، وهي أنّ «كروزو» صدر عن مرجعيّة أخلاقيّة رأت أنّ العالم البروتستانتيّ هو الأنموذج الكفء للتمدّن، فأصبح احتذاؤه ضروريًا في رهان التحديث. ولم

---

(١) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧، ص٥٨.

تُعرض هذه القيمة الأخلاقيّة بمعزل عن السياق الثقافيّ للعصر الرأسماليّ وتمخّضاته، فالرواية بشّرت بدور الفرد المتحضّر في عالم بدائيّ سوف يظلّ منسيًا إن لم يدرج في التاريخ الذي يمثّله رجل أبيض، وهي الفكرة التي أضفت شرعيّة على الحركة الاستعماريّة في بداية أمرها.

عرضت الرواية تمثيلاً وافق الفكر الشائع للحملات الاستيطانيّة فيما وراء البحار، فـ«كروزو» أعاد الاعتبار لنفسه، وحرص على تصويب مسار حياته المملوء بالتشوّهات التربويّة والأخلاقيّة، وذلك بأن جعل من قوّة الملاحظة، والتفكير المنطقيّ، والاستنتاج الصحيح، وسائل لبناء المكان المهجور الذي استوطنه. وبسبب هذه السلسلة المتلازمة من الأفكار وقع انعطاف حاسم في شخصيّته ومصيره؛ ذلك أنّه، وقد أُجبر على ترك العالم المتحضّر خلف ظهره بسبب غرق السفينة التي كان يسعى بها إلى كسب المال، لم يبق لديه سوى القيم والأفكار التي نشأ عليها، فلا خيار له إلاّ تحويل الجزيرة النائية إلى مستوطنة خاصّة به، تُبنى طبقًا لنظام القيم التي تربّى عليها، والأفكار التي ورثها عن النموذج السياسيّ الإمبراطوريّ.

كانت علاقة «كروزو» بالمكان الجديد غريبة، وأنموذجًا لعلاقة المستعمر بالأرض التي يحتلّها، فقد أخضعها لإرادته بمزيج من العمل والقوّة والمعرفة، وجعل من الجزيرة النائية مستوطنة امتلكها دون أن ينتمي إليها، «إنني ملك على كلّ هذه البلاد بشكل غير قابل للإلغاء، وإنّني أتمتّع بحقّ الملكيّة، وإذا استطعت نقل ملكيّة هذا المكان، يمكن أن أحصل عليه بالوراثة بشكل كامل كأيّ مالك مزرعة في إنكلترا»[1]. شغل بفكرة تملّك المكان بعد أن استولى عليه، وجعله قابلا للتوريث أو للبيع، وما لبث أن طوّر مفهوم الملكيّة بتوسّع المكان وبسط نفوذه عليه، فاتخذ معنًى سياسيًا، «كنت أمتلك كلّ ما أنا قادر على التمتّع به؛ كنت سيّد العزبة كلّها، ويمكن حين يحلو لي أن أدعو نفسيّ

---

(١) دانييل ديفو، روبنسون كروزو، ترجمة أسامة إسبر، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧، ص ١٥٩-١٦٠.

ملكًا أو إمبراطورًا على البلاد التي أمتلكها بكاملها»(١) .

كشف مسار حياة «كروزو» في تلك الأصقاع النائية مدّة تزيد على ثمانية وعشرين عامًا ، أنّه كان مسكونًا بفكرة المستوطن وليس المواطن ، وهي الفكرة الملازمة للأخلاقيّات الاستعماريّة ، فعالمه الإنجليزيّ هو مرجعيّته الأساسيّة لتفكيره وسلوكه ، بما في ذلك حنين العودة إليه ، واعتماد التواريخ الميلاديّة ، وأيام الآحاد ، والسعي للادخار ، والرغبة في الاكتشاف لزيادة الأملاك ، ثم إخضاع الطبيعة بالعمل ، والسيطرة عليها بالقوّة ، والدفاع عنها . وقد صار المكان موضوعًا لأفكاره الجاهزة ، وليس فضاء للعيش فيه ، والتصالح معه ، والانتماء إليه ، فأجهد نفسه لاستغلال ثرواته النباتيّة والمائية والحيوانية ، ولم يكتف بذلك ، إنّما تجاوزه إلى الاستئثار بالناس الذين يعيشون فيه ، ليظهر سيّدًا لا ينازعه أحد ، ومالكًا مطلقًا لكلّ شيء ، بالمعنى الإمبراطوريّ حيث تتحوّل ملكيّة الآخرين إليه بالقوّة .

لم يفكّر الوافد الغريب بالاندماج في المكان الأصليّ باعتباره إنسانًا وحيدًا انقطعت به السبل ؛ فأفكاره انقادت لشهوة مُلك يتوسّع بمقدار ما يبذل من جهد في السيطرة عليه ، فبنى لنفسه كوخين ، أحدهما ريفيّ والآخر ساحليّ ، على غرار ما كان يفعله أسلافه الإنجليز . وفي مناجاته الذاتيّة كان يتحدّث عن : بيتي وسياجي وكوخي وببغائي وأشجاري ، فقد بسط سيطرته على المكان لكنّه لم ينتمِ إليه ، فلطالما كان مشدودًا إلى غيره ، وفي نهاية المطاف غالبه شعور المستعمِر بعلاقة طارئة مع المكان ، وهي علاقة أساسها التملّك وليس الانتماء ، ولا بدّ من العودة إلى المكان الأصليّ ، فذلك خطّ استباقيّ من خطوط تصفية الاستعمار ، جرى إثراؤه فيما بعد بالمقاومة ، فانحسرت الظاهرة الاستعماريّة .

ليس من المستغرب أن يتحوّل «كروزو» في نهاية الرواية إلى ثريّ بعد أن تملّك الجزيرة ، وسجّلها باسمه ، ثم قام ببيعها بعد عودته إلى مسقط رأسه ،

---

(١) روبنسون كروزو ، ص١٩٧ .

وذلك ما كانت ترمي إليه الشخصيّة الاستعماريّة ، فمغامرتها محكومة بالمنفعة ، وارتحالها في أصقاع العالم ينبغي أن ينتهي بشيخوخة سعيدة ، وثروة طائلة ، وسجلٌ بأمجاد ما وراء البحار . من الصحيح أنّ المغامرة قادت الإنجليزيّ إلى الضياع في عالم غريب ، فتلك مقدّمة ضروريّة للاختبار ، لكنّ سلوكه أعاد تشكيل شخصيّته ، فأعاد بناء ولائه للوطن الأمّ ، وبذلك كفّ عن كونه فتًى ضالاً يزري بالأبويّة ، وأصبح مالكًا أثرى ببيع أرض غيره ، ومؤمنًا ممتثلاً للقيم الكنسيّة .

ولا تكتسب فكرة السيطرة على أرض الآخرين معنًى فاعلاً بذاتها ، ولذا ينبغي القول بأنّها مهجورة ، ولا بدّ من إعمارها ، وهذا يلزم ظهور شخصيّة أصليّة غير مؤهّلة تكون موضوعًا لأفكار المستعمر ، فيتحقّق الهدف الذي يتوخّاه بمدّ نفوذه على الأرض والبشر ، فيعيد تأهيلهما وصوغهما على وفق رؤيته الاستعماريّة ؛ ولهذا اصطُنعت شخصيّة الملوّن «فرايدي» ليقع نوع من التكافؤ بين الهدف والموضوع ، وتكون الخطوة الأولى أن يخلع الوافد الأبيض اسمًا على الملوّن الأصليّ ، فيصبح معرفة بعد أن كان نكرة . الغريب هو الذي يقوم بتعريف الأصليّ الذي انتقل بالتسمية من مستوى المجهوليّة إلى مستوى المعلوميّة ، وبهذه التسمية بدأ تاريخه الإنسانيّ في ذاكرة الرجل الأبيض .

كانت فكرة إعادة التسمية إحدى أسس الثقافة الاستعماريّة ، فحيثما حطّت الأساطيل ، وترجّلت الجيوش ، ووصل المستكشفون ، خلعت على الأماكن من قارّات وجزر ومدن أسماء جديدة ، استعير أغلبها من سجل الأسماء الرنّانة للقدّيسين والقدّيسات والملوك والأباطرة والفاتحين ، وبهذه الأسماء صكّ المستعمِرون ملكيّة أطراف كثيرة من العالم ، وأدرجوها في الأرشيف الاستعماريّ . وما لبث أن تطوّر الأمر إلى تسمية شملت الأشخاص ولم تقتصر على الأماكن .

لا يقبل «كروزو» أن يكون الملوّن الذي عُرّف بالتسمية التي خلعها عليه ، نظيرًا له ؛ إذ يُحظر التماثل ، ويُمنع التطابق ، فينبغي الحفاظ على التفاوت ،

فتتأدّى عن ذلك علاقة التبعيّة ، وهي علاقة يقوم فيها المتبوع الأبيض بتلقين التابع الملوّن المُثل والقيم والأفكار التي تشبّع بها ، وأوّل كلمة يلقّنها له ، كيف يقول له بالإنجليزيّة «سيّدي»[1] . فتتأسّس باللغة علاقة تابع بمتبوع ، علاقة عبد بسيّد . ثم يزوّده بشذرات من التعاليم الدينيّة ، ليهدي روحه الوثنيّة .

ولعلّ الإحالة الدلاليّة لاسم «روبنسون كروزو» لا تبتعد كثيرًا عن الفكرة الراسخة حول ضرورة الابتلاء من أجل اكتشاف الفضيلة ، وذلك يلزم عبورًا من حال إلى حال أخرى ، فالصليب علامة حاضرة بالتسمية المموّهة للشخصيّة الفاعلة في فضاء السرد ، لكنّها مُدعمة بفكرة العبور ، فباسمه الأوّل أعاد تأهيل الطبيعة ، وبالثاني أهّل الأقوام البدائيّة فيها . بذلك العبور تحوّل «كروزو» من الشكّ الدينيّ إلى اليقين ، ومن التمرّد إلى حال الطاعة ، ومن العداء إلى الولاء ، أمّا «فرايدي» فعبّر بلغة الإمبراطوريّة الاستعماريّة وعقيدتها ، من الرتبة الهمجيّة إلى الرتبة البشريّة ، فأصبح ذا هُويّة مستندة إلى اسم ودين ، ولكنّه بكلّ ذلك تحوّل من حال الحرّيّة إلى حال العبوديّة .

ولا يخدش التصريح بالأصول الألمانيّة للاسم «كروزو» الذي ورد في مفتتح الرواية ، من فاعليته في الإيحاء بالمعنى المركّب لفكرة الاهتداء بعد الضلال ، فالبطانة الدلاليّة للفعل السرديّ تطلق اختلالاً في التوازن ، ثم تعيده بتجربة عبور بحريّة تنقل الرجل من قلب الإمبراطوريّة فقيرًا وضالاً ، ثم ترجعه إليها غنيًا ومهتديًا ؛ ذلك أنّ بلوغ الفضيلة يقتضي ابتلاء النفس ومغالبة الصعاب . ومهما جرى تقليب الجذور الدلاليّة للفظ «كروز» وما يندرج في نطاقه من ألفاظ ، في اللغات : اللاتينيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة ، القديمة منها أو الوسيطة أو الحديثة ، فهي تحيل على فكرة العبور أو الإبحار ، وما يترتّب عليها من تغيير ذي بطانة دينيّة تنتقل به الشخصيّة من الحالة السلبيّة إلى الإيجابيّة . وخلف كلّ ذلك ارتسمت الاستعارة السرديّة الكبرى ، فبذلك العبور الذي

---

(١) روبنسون كروزو ، ص٢٩٦ .

حدثت وقائعه فيما وراء البحار، جرى إبعاد الرذائل والأخذ بالفضائل، وتأتّى عنه تمدين إمبراطوريّ لهمج مجهولين جرى تعريفهم بالتسمية.

كان» فرايدي» يجهل مفهوم المُلكيّة، فلا يعرف معنى الألفاظ الدالّة عليها، فعالمه الذهنيّ تشكّل في منأى عن فكرة التملّك، وجميع القوم يتشاركون بالأشياء فيما بينهم، والأكثر عسرًا عليه فهم فكرة ثمن الجهد، فلا يقايض جهده بمال، لذلك أجبره «كروزو» بالسلاح على أخذ المال ثمنًا لجهده، وبمضيّ الوقت انتقل المال كلّه إليه، فطلب التابع هذه المرّة أن يقوم المتبوع بخدمته مقابل المال الذي صار في حوزته، لكنّ المتبوع سيّد لا يبيع جهده إلى تابع، فلوّح بسلاحه مهدّدًا، فهو علّمه بالقوّة وقام بمحو علمه بالقوّة نفسها.

صار التابع آلة عمل يستخدمها المتبوع كما يريد. وقد استاء «ماركس» من الأخذ بفكرة أنّ عمل «كروزو» مثال صالح لتحقيق الثروة بجهد فرديّ، فالغاية من عمله كانت إدامة حياته، فيما تقتضي الثروة نوعًا من المداولة، وبظهور التابع انتقل العبء من السيّد إلى العبد، فلم تكن للأموال قيمة من قبل، وصار متاحًا شراء جهده بها، ولكنّ المتبوع أغلق حلقة التداول، فهو يعرف أنّ التابع وأمواله من أملاكه، وكلّما تطوّر العمل في تحسين الجزيرة بأتباع آخرين صارت لها قيمة في سوق العرض والطلب، فانتهى المتبوع ثريًا بامتلاك الأرض بالقوّة، وتسخير الأتباع بالسلاح.

لم يتوقف طموح «كروزو»عند حدّ، فبمرور السنين، استجدّت أحداث، ووصل آخرون إلى الجزيرة، الأمر الذي جعله مسؤولاً عن تنظيم شؤون الحياة فيها، فإليه تعود ملكيّة الأرض والأفراد، وهو المتحكّم بالعلاقات الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة في مستعمرته، «صارت جزيرتي مأهولة، واعتقدت أنّني غنيّ بالتابعين، وغالبًا ما تخيّلت أنّني ملك على البلاد بأكملها، ولديّ حقّ لا يشكّ به بالسيادة، أمّا بالنسبة لرغبتي فهم خاضعون بشكل كامل كما هو واضح: كنت سيّدًا مطلقًا وسانًا للقوانين؛ وكلّهم كانوا مدينين بحياتهم لي، ومستعدّين للتضحية بها لو اقتضى الأمر من أجلي. كان واضحًا أيضًا أنّ لديّ

ثلاثة أتباعٍ وحسب ، وكانوا من ثلاثة أديان مختلفة . كان رجلي «فرايدي» بروتستانتيًا ، وكان والده وثنيًا وآكلاً للحوم البشر ، وكان الإسبانيّ كاثوليكيّ المذهب . على أيّة حال سمحت بحرّيّة العقيدة في أنحاء الأراضي التابعة لي»[1] .

قام التمثيل السرديّ في رواية «روبنسون كروزو» بتهديم نسق ثقافيّ أصليّ بُني على مفهوم الاندماج بالطبيعة ، وأحلّ مكانه نسقًا آخر قام على مبدأ السيطرة عليها ، وذلك أفضى إلى علاقة مقلوبة ، فقد أصبح الملوّن وهو المواطن الأصليّ تابعًا ، والأبيض الوافد متبوعًا ، فمديونيّة المعنى التي فرضتها القوّة جعلت الأوّل مدينًا للثاني ، وصوّر الملوّن بأنّه متوحّش وجاهل ، بُعث من طيّات النسيان ، وأُدرج في سياق الكينونة البشريّة حينما امتثل لقيم الرجل الأبيض . ثمّ انكشف المغزى المتواري خلف الأحداث والشخصيّات وروح المغامرة ، فحينما أفلح الأبيض في العودة إلى مسقط رأسه ، ترك أرضًا معمورة ، واصطحب معه عبدًا مسمّى له تاريخ ولغة وعقيدة وقيم وسلوك صنعها جميعها الأبيض . وظلّ «كروزو» متّصلاً عبر البحار بالمكان الذي قام بتأهيله وامتلاكه ، في دلالة لا تخفى على فكرة ارتباط المستعمرات بالإمبراطوريّة .

إذا وضعت هذه الأحداث والأفكار ضمن الإطار الثقافيّ العامّ ، ارتسمت ملامح عالمين : عالم الملوّنين المملوء بآكلي لحوم البشر الذي لم يؤهّل بعدُ للتسمية المحايدة ، إنّما خُفضت قيمته ، إذ تواجدت فيه عبثًا كائنات متوحّشة لم تحزْ صفات بشريّة ، يشوي بعضها بعضًا ، فتُلتَهم اللحوم الإنسانيّة في طقس بدائيّ لا يعرف مفهوم الإثم ولا الخطيئة ، وظهر هذا العالم باسم «بلاد المتوحّشين» ، حيث انعدم فيه مفهوم الشرف الإنسانيّ . وعالم البيض ، وظهرت فيه منظومة متلازمة من القيم والأفكار والسلوك الرفيع ، وظهر باسم «البلاد المسيحيّة» ، حيث تجلّى الاحترام الإنسانيّ بأفضل مظاهره . النموذج الذي

---

(١) روبنسون كروزو ، ص٣٣٩ .

يحيل على العالم الأوّل هو الملوّن «فرايدي» قبل التحاقه بالأبيض، ثمّ سائر الأقوام من آكلي لحوم البشر، والنموذج الذي يحيل على الثاني هو «كروزو» وسائر الأقوام الغربيّة. ولا يجوز أن تكون المفاضلة قائمة بين العالمين، فلا بدًّ أن تغزو حضارة الرجل الأبيض عالم الملوّنين ليتمّ الارتقاء بهم إلى مستوى الآدميّة. ولا خيار أمام المتلقّي الذي صيغ وعيه طبقًا لشروط الخطاب الاستعماريّ غير قبول ذلك.

بظهور الرجل الأبيض في عالم الملوّنين اختلّ التوازن، ووقع تضادٌّ بين عالمين متباينين، تضادٌّ في القيم والأخلاق والثقافة. فلا حلّ إلا بإعادة إنتاج جديدة للعالم طبقًا لمعايير القيم الغربيّة. وقد أظهر السرد كفاءة استثنائيّة لقيم «كروزو» المتحضّر وقصورًا واضحًا في قيم «المتوحّشين». وبدون ردم هذه الهوّة سوف تصل العلاقة بين الطرفين إلى طريق مسدود، ثمّ لا بدّ من انتصار الخير على الشرّ، فرسالة الخير البيضاء ينبغي أن تُنقش في كلّ قلب ينقصه الشرط الإنسانيّ في عالم الشرّ الملوّن، لينتقل بها من مستوى الوحشيّة إلى مستوى المدنية، فينبغي تدجين «فرايدي»، وتكييفه، واستيعابه، ليس من أجل أن يستقلّ بها بنفسه ويكون حرّا، إنّما ليخدم سيّده، ويكون تابعًا له، وهذا يسوّغ حالة الاسترقاق والعبوديّة.

٦. بلاد العميان والخيال الاستعماري.

وذهب الكاتب الإنجليزي هـ.ج. ويلز بقصته «أرض العميان»[1] إلى أقاصي الفكرة الرمزية للعمى والبصيرة بتمثيل سردي لأحوال سلالة عمياء في جبال الأنديز الإكوادورية على السواحل الغربية لأميركا الجنوبية، فاختار لذلك واديا منعزلا عن عالم البشر، ورمى فيه سلالة من المكفوفين، ثم ابتكر حدثا

---

(١) هـ.ج. ويلز، القصص القصيرة الكاملة، ترجمة رؤوف وصفي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١، ١: ١٤٣-١٨٣.

سرديا تأدّى عنه تمثيل بالغ الأهمية لثنائية الأبصار والعمى بعد أن ربطها بنزاع ثقافي وقيمي بين رجل أبيض مبصر وسلالة عمياء أبعدت ، جيلا بعد جيل ، عن مسار التاريخ ، وكأنّ المبصر جاء إلى واديهم لإنارة أبصارهم المنطفئة . تنتمي قصة «أرض العميان» إلى ما كان «ويلز» يمارسه «من سحر في الاختلاق والرؤى المغامرة»[1] إذ راح في فترة لا حقة ينهل من حقائق الواقع ، وانحسرت فاعلية الخيال في رواياته وقصصه .

طبقا لما عرضه السرد في تلك القصة فإن بلد العميان كان في البدء أرضا مفتوحة للعالم بأسره ، يستطيع الناس أن يأتوا إلى مروجه الخضراء المعتدلة ، بعد أن يجتازوا أودية عميقة وجبالا تكتنفها الثلوج ، ولكن في وقت بعيد لاذت به جماعة هاربة من استبداد الحكم الإسباني الذي بسط سيطرته على تلك البلاد في أول الفتوحات الاستعمارية في القرن السادس عشر ، وما لبث أن وقع زلزال نتيجة ثورة أحد البراكين ، فتصدّعت الجبال على طول سواحل المحيط الهادئ ، وذابت الثلوج ، وحدثت فيضانات ، فانزلق جزء كبير من أحد الجبال الشاهقة في تلك الأصقاع «فعزل أرض العميان إلى الأبد عن أقدام المستكشفين من البشر»[2] . وبهذه الصورة جرى رسم جغرافية بلاد العميان وتاريخها .

لم ينظر إلى ذلك الوادي باعتباره مكانا احتضن جماعة بشرية احتمت به من الأذى الإسباني ، إنما نظر إليه باعتباره أرضًا مجهولة انزوى فيها غرباء فارّون ، أصيبوا بالعمى ، فاعتزلوا العالم بسبب غضب الطبيعة ، لأنهم أصبحوا خارج مجال السيطرة الإمبراطورية . لفظهم التاريخ الحيّ ما دام قد تعذّر أن تطأ أرضهم أقدام المستكشفين الذين يطوفون في أرجاء العالم لإدراجه في سلّم القيم الإمبراطورية . ينبغي أن يحضر المستكشف الأبيض ليعيد تأهيلهم بعد أن شذّوا عن الطريق القويم .

---

(١) ألبرتو مانغويل ، يوميات القراءة ، ترجمة عباس المفرجي ، دمشق ، دار المدى ، ٢٠٠٨ ص٤٦ .

(٢) ويلز ، القصص القصيرة الكاملة ، ص١٤٤ .

أكدت قصة «أرض العميان» مضمون السرد الاستعماري الذي دشّنته رواية «روبنسون كروزو» قبل نحو قرنين من نشر قصة «ويلز» ؛ فقد انبثقت حكاية بلاد العميان من خضم الخيال الاستعماري الذي شغف بالعجيب من الأراضي النائية وشعوبها الغريبة ، وقد نذر المستكشفون أنفسهم لإزالة العمى عنها باعتبارها حالة مظلمة من حالات الجنس البشري ، وإدراجها في التاريخ الإمبراطوري ، وهو تاريخ المبصرين ؛ فاتّخذ العمى موضوعه من رغبة المستكشفين في حكم تلك الجماعات ، وبسط السيادة عليها .

تُنسب رواية المادة الحكائية حول بلاد العميان إلى رجل ضرير مات سجينا بعد أن روى تجربته في الوصول إليها ، فكان أن أصبحت روايته لبّ أسطورة تردّدت في جبال الإنديز كلّها ، ومجمل ما رواه وصف ذلك الوادي الخلّاب الذي «يحتوي على كل ما يشتهيه قلب الإنسان : ماء عذب ، ومروج خضراء ، وطقس معتدل ، وتربة خصيبة بنّية ، وشجيرات متشابكة ، تحمل ثمارا يانعة . وعلى جانب من الوادي ، غابات بها أشجار صنوبر باسقة ، تقي السكان من الانهيارات الثلجية أو الصخرية»[1] . وعلى هذا النسق الشغوف من الوصف مضى الراوي يتغنّى بتلك «اليوتوبيا» بعين مَنْ يتخيّل عالما غريبا أكثر ما يصف عالما حقيقيا «عاش السكان هناك في رغد من العيش ، وعاشت حيواناتهم بصحة جيدة ، ومن ثم تكاثرت بوفرة»»[2] ولكن ما أفسد سعادتهم هو إصابتهم بالعمى جميعا ؛ فبانطفاء البصر ينطفئ الحسّ الإنساني السليم ، ذلك ما توهّمه المستكشفون .

ينبغي أن يرتسم اختلال توازنٍ في العالم النائي ليستقيم منطق السرد الامبراطوري ، فقد خرّب وباء العمى أفق التلقّي الذي حرص الراوي على بنائه ، فلا تستقيم حياة سلالة انعزلت عن العالم بصدفة من الطبيعة دون وباء

---

(١) القصص القصيرة الكاملة ، ص١٤٤ .

(٢) م .ن ، ص١٤٥ .

يصيبها بالعمى عقابا لها، فظهر الراوي، الذي يرجّح أن يكون مستوطنا أبيض، وغيّر من مهمته، فبدل المضي في وصف سحر الطبيعة، واكتشافها، وضع على عاتقه مهمة إنقاذ العميان من الوباء الذي استفحل جيلا بعد جيل، فمحا البصر عن السلالة الغامضة، ولهذا حاول «البحث عن تعويذة أو ترياق لعلاج هذا البلاء الذي حلّ بهم وأصابهم بالعمى»[١].

لم يفكر الرجل بأن الداء حدث نتيجة مرض مُعدٍ شمل السلالة، إنما اعتبر ذلك من نتاج «الخطايا والشرور» التي اقترفها القوم، فقد انكروا أهمية الدين، ولم يؤمنوا بالمسيحية التي حملها الإسبان معهم إلى تلك الديار، فالسبب في معاناتهم «يكمن في إهمال هؤلاء المهاجرين لاصطحاب قسيّس معهم لإقامة الصلوات»، واستنادا إلى ذلك الإيمان الأعمى فكّر في إنشاء «بيت للعبادة» لا يكلّفه كثيرا من المال، يملأه «بالأشياء المقدّسة والمباركة، والأيقونات وصور القديسين» عساه يطرد عنهم وباء عظيما ضربهم لجهلهم في الدين الجديد الذي جاء به الإسبان، وجمع ما تيسّر من مال وحليّ عند العميان بذريعة شراء الدواء، ثم توارى عن الأنظار، واختفى أثره. ومع أن المؤلّف اتهمه بالكذب، فحجته في عدم العودة إلى أرض العميان كانت الهزة الأرضية التي دمّرت الممر المؤدي إلى بلادهم. لكن شذرات ما رواه ذلك الرجل عن بلاد العميان تضافرت فيما بينها لصوغ أسطورة «عن جنس من البشر الأكفّاء، مازال يعيش هناك بين جبال الإنديز حتى الوقت الحاضر»[٢].

تعود أصول حكاية العميان، إذن، إلى شذرات رواها رجل هالك عن قوم فصلتهم الطبيعة عن العالم الحيّ بسلسلة من الزلازل، والحقت بهم وباء لاسبيل إلى الشفاء منه، ورجح لديه أنه غضب إلهي على نكرانهم ما ينبغي معرفته لكل بني البشر: الدين الذي حملته غزوات الاستكشاف إلى ما وراء

---

(١) القصص القصيرة الكاملة، ص١٤٥.

(٢) م.ن، ص١٤٦.

المحيط . وفيها تضارب نوعان من أنواع القيم ، قيم فردية جاء بها وافد غريب من عالم خارجي تقوم على البصر وما يتأدّى عنه من أفكار وتصورات ، وقيم جماعية صيغت في بلد العميان تقوم على البصيرة ، وما ينتج عنها من تأملات وتخيلات . ومن الصعب المفاضلة بين هذين الضربين من ضروب القيم إلا باستحضار المرجعيات الثقافية الحاضنة لهما ، فقد تكون قيم البصيرة هي النافعة إذا ما حقّقت لأهلها سعادة النفوس ، والعقول ، والاكتفاء ، وقد تسبّب قيم البصر مزيدًا من الشقاق ، والقلق ، والعوز .

اعتمدت البنية الدلالية للقصة على الثنائية المتضادّة بين الأوطان الأصلية والأوطان الاستعمارية ، وبيّن عمى أهل الأولى وإبصار أهل الثانية ، فقد تأسست المعرفة التي حملها المستكشف (نونيز-Nunez) إلى بلاد العميان ، في جبال القارة الأمريكية الجنوبية ، على البصر ، ولكنها لم تأبه بالبصيرة ، وما حسبت لها حسابا ، والبصيرة هي ذلك الحس الإنساني العميق عند العميان بعالمهم وما فيه ، الذي وفّر حياة هانئة لهم ، فطوروا وسائل يسّرت لهم العمل ، والتواصل ، والعبادة ، والتسامح ، ولم يرد ذكر للاستغلال ، والعنف ، والعجز ، فارتسم التكافل الجماعي كاملا في بلادهم ، حتى أن وصول الغريب لم يحدث إلا رغبة بالتعرّف إليه ، فلم يُرفض ، وما اجتنبه أحد ، إنما قُبل من سكان الوادي ، وغُفرت زلاّته ، وعُرض عليه الاندماج . هذا ما اقترحته سلالة العميان على «نونيز» وبإحجامه بقي ناتئا غير مؤمن بالمصاهرة التي يذوب فيها الفرد بالجماعة ، إنما سعى إلى المباينة حينما أضحى يعمل على تغيير ما ورثته السلالة من تخيّلات ، وتصوّرات ، ومعتقدات ، بوصفها قيمًا باطلة ينبغي التخلّص منها لتتحقّق السويّة الإنسانية ، قبل أن ينصّب نفسه ملكًا عليها ، وذلك هو الوعد الاستعماري بحذافيره .

من أجل أن يسوّغ السرد هذه المهمة على خير ما ينبغي لها أن تكون ، أفاض في تصوير الكيفية التي استكمل العمى دائرته في تلك السلالة ، فقد انتشر بطريقة متدرّجة ؛ أصاب الكبار ، ثم متوسّطي الأعمار ، فالصغار ،

فتضاعف عدد العميان بموت الكبار، ونموّ الصغار، وانتهى الأمر بسلالة ضريرة لا تعرف عن أمر البصر شيئًا، ونسيت كل ما له علاقة بذلك، لكنها احتفظت بذاكرة مشوّشة عن ماضيها البعيد. حدث الأمر على النحو الآتي: «في زمن مضى أمسى المبصرون الكبار أنصاف عميان حتى أنّهم لم يشعروا بأنهم فقدوا شيئًا عزيزًا، ثم شمل العمى الأجيال اللّاحقة بموت العميان الأكبر سنًا، وبما أن العمى كان يتقدّم بثبات، فقد ألِفَه الجميع، ومضوا في حياتهم دون تغيير يذكر، و«نسوا أشياء عديدة، وابتكروا أيضا أشياء كثيرة، وأصبحت ذكرياتهم عن العالم الخارجي الذي أتوا منه، ذات طبيعة أسطورية، ومثيرة للشكّ، لقد كانوا يتميّزون بالمهارة والقوة في كلّ شيء، ما عدا الإبصار»[1].

قطع العمى صلة السلالة بالعالم الخارجي، فانبتّتْ علاقتها به بصورة كاملة، ولم تعرف سوى الوادي الذي تعيش فيه وطنًا لها، واكتفت بذلك، واستغنت عمّا جاورها؛ وأفضى تطوير الحواس البديلة للبصر، وبخاصة السمع، والشمّ، واللمس، إلى نشوء أفكار دينية واجتماعية لا تتوافق وأفكار الآخرين في العالم الخارجي، فتحليل «نونيز» يذهب باتجاه أن تتطابق قيم العميان، ومعارفهم، وخبراتهم، بما يناظرها في عالم المبصرين، فلا أهمية بدون ذلك. لا قيمة لعالم توافّر فيه التعاون، والتكافل، والمساواة، والسعادة، والوفرة، وانعدم فيه كلّ ما يؤذي الإنسان من حيوان ونبات، إنما تأتي قيمته من مماثلته عالمًا حلّت فيه الأنانية، والاستغلال، والتمايز، والتعاسة، والندرة.

طبقا للمنظور الاستعماري لا تاريخ للأمم العمياء، إنما تؤرّخ وقائع حياتها بوصول الرحّالة إلى أرضها أو مغادرتهم لها؛ فالاسكتشاف هو الذي يدرجها في سياق تاريخ معلوم قابل للوصف والاعتبار، وما قبل ذلك فهو زمن منساب يتعذّر وصفه، زمن ضائع لا فائدة فيه، كأنه سراب خادع، لا قاعدة له ينطلق منها المرء لا لحساب الماضي، ولا عدّ المستقبل، ولا التريث أمام معنى الحاضر،

---

(١) القصص القصيرة الكاملة، ص١٤٧.

ولهذا اقترح السرد بداية استعمارية أولى لتاريخ السلالة تمثل بوصول الرجل الإسباني إلى أرضها قبل خمسة عشر جيلا من وقوع الأحداث، ذلك الإسباني المخادع الذي اتّهم السلالة بالمروق عن المعتقد الديني الصحيح، دين الإسبان الذي جلبته حملاتهم الأولى إلى القارة الجنوبية لاستكشافها واستيطانها، ما تأتّى عنه غضب الله عليها، وإصابتها بالعمى، لكن الإسباني غادر الوادي هاربًا بالثروة التي جمعها منهم بذريعة علاجهم، فانقطعت علاقة السلالة بما حولها منذ ذلك التاريخ، ولقيت إهمالا من الإسبان الذين لم ينشغلوا بمصيرها، إنما شغلوا ببسط نفوذهم إلى سائر أرجاء القارة، إلى أن ظهر المستكشف الجديد في تلك الأصقاع ممثلا بـ« نونيز» وهو متسلّق جبال «ركب البحر، وشاهد الدنيا، وقرأ كتبًا كثيرة، وكان يتميّز بحدّة الذهن، وبأنه رجل مغامر، وصاحب مبادرة»[١].

اختلف دور المستكشف الجديد عن دور سلفه القديم، ضلّل الأول سلالة العميان، وموّه عليها، وادّعى كذبًا أنه قادر على شفاء أفرادها من كفاف أنزله الله عليهم لأنهم لم يأخذوا بكلمته الصحيحة. يجوز علاجهم فقط إذا ما بلغوا سنّ الرشد الديني المطلوب، وبدأ يجني المال بتلك الذريعة، ثم توارى عن الأنظار. جمع الإسباني بين دور كاهن، ودجّال، ولصّ، فظفر بغنيمة العميان دون أن يُشفي أحدا منهم، فتلك إذن وصمة عار لا ينبغي نسيانها، واعتبارها عتبة تاريخية أولى على الرغم من سوئها. أما الثاني- وليس ينبغي أن يُنعت بنعوت الأول- فقد فكّر في تغيير شعب كامل من أجل أن يكون مالكًا له، ومَلكًا عليه، فلم يهتم بالعمى إنما بأمر أكبر من ذلك: التغيير من أجل الاستحواذ، والحيازة، والتملّك، فتطابق مع الدور الذي تولاّه «كروزو» في رواية «ديفو» حينما عمّر جزيرة، فامتلكها ومَن عليها، فهما يتطابقان بالهوية، والمعتقد، والغاية.

---

(١) القصص القصيرة الكاملة، ص١٤٨.

لا فرق يستحق الاهتمام بين أفراد العائلة الاستعمارية التي أنشاها السرد الاستعماري ، فلا اختلاف بين «نونيز» و«كروزو» من ناحية التمثيل السردي ، فقد خاضا مغامرة فردية جريئة في أرض الآخرين ، وباعث ذلك كان متماثلا ؛ وصل «نونيز» إثر انزلاق خاطئ من الجبال قاده إلى وادي العميان ، ووصل «كروزو» إلى الجزيرة النائية بعد غرق سفينته وضياعه في أعالي البحار ، فالسقوط / الضياع حافز دفع الإثنين إلى تغيير في مسار حياتيهما ، إذ راودتهما فكرة امتلاك أرض وشعب ، وإذ تعذّر ذلك الأمر على الأول بعد أن شُغل به كثيرًا ، فقد ظفر به الثاني وأقامه . لا تنفصل التجربة الاستعمارية عن المُلكية ، فهما متلازمتان ، لا انفكاك بينهما ، ولا معنى للأولى إلا بالثانية .

نَضّد السرد جملة من الأوصاف للمستكشف تطابق الأوصاف التي روّجتها المدوّنة الاستعمارية للمستكشفين منذ بدء الحملات الغربية للسيطرة على العالم : الخبرة ، والمعرفة ، والثقافة ، والذكاء ، والجرأة . وهي أوصاف لم تظهر إلا على خلفية من رغبته في تغيير أحوال السلالة بهدف امتلاكها ، فاتكأ السرد على قاعدة العمى باعتبارها مانعًا دون معرفة الذات والعالم ، فهو وباء اجتاح أرضًا لا اسم لها ، وبكفاف أهلها سمّيت بلاد العميان . أصبح العمى مانحًا للتسمية ، ومحدّدًا للهوية ، لكنه مانح للبراءة العمياء التي يراها المستعمرون خمولا وسذاجة لصيقة بالمجتمعات الأصلية ، تلك المجتمعات المبهمة التي لا ترى شيئًا ، ولا تعرف أمرًا ذا بال . ولكن نزع العمى عن تلك الشعوب هو نزع البراءة الأولى عنها . لا يصرّح السرد بعمى أصيل لحق تلك السلالة منذ بدء الخليقة بل عمى دخيل تفشّى فيها بمرور السنين ، لكن التحوّل التدريجي بالإبصار لم يؤثّر في نمط عيش السلالة ، إذ بقيت الحياة «رغدة للغاية في هذا الوادي الذي تحيط به الثلوج ، والذي ينعزل عن العالم كله» .

خَلَتْ بلاد العميان من المبصرين ، وما عادت بحاجة إليهم ، لكنها ، وهذا على غاية من الأهمية ، خَلَتْ أيضا من كلّ مؤذٍ من النبات والحيوان . خلت من الأشواك ، والحشرات ، والضواري ، وعلى هذا فقد ظهر الإبصار عند بني البشر

في تضادٌ مع عمى الطبيعة في نباتها وحيوانها وحشراتها ، فيما ظهر عمى البشر في تضادٌ مع إبصار الطبيعة وخلوها من كلّ ضارّ من الكائنات الحيّة . ولم يقترن نمط الحياة في الوادي بالبصر ، فما جعل العمى ذلك الوادي يبابًا قاحلا ، بل اغتنى بتنوّع الحياة النباتية والحيوانية غير الضارة ، فالثنائيات الضدية بين الشخصيات ، والأمكنة ، والأزمنة ، والحواس ، والعادات ، والطموحات ، حوافز داعمة لانقسام العالم الافتراضي : العالم الأصلي الأعمى ، والعالم الاستعماري المبصر ، ما يمنح شرعية شمول خطاب العالم الثاني للعالم الأول .

معلوم بأن الفكرة الاستعمارية طُرحت على خلفية من ثنائية الإبصار والعمى . ثمة شعوب مبصرة وأخرى كفيفة ، ولكي يتّسق مسار التاريخ ينبغي أن يشتمل أبصار الأمم الأولى عمى الأمم الثانية ، فينقلها من ظلام دامس إلى نور باهر ، وعلى هذا النسق من علاقات التبعية جرت وقائع التاريخ الحديث بين الأمم ، فتراكمت خطابات لا حصر لها قسّمت البشر على قسمين : متبوع مُنح البصر ، وفاضت بصيرته على العالم ، وتابع ارتكس في العمى ، وتخبّط فيه خاملا . وكلّ انقسام ، حسب الشرط الاستعماري ، ينتظر التئامًا ، والتحامًا ؛ فالظاهرة الاستعمارية تيار جامح يبتغي جعل بني البشر كلّهم مبصرين بعيون غربية . وفي ضوء هذا الفرضية الزائفة جرى وصف العالم ، وطبقا لمعاييرها ظهر الخطاب الاستعماري ، واستجابة له ظهرت المعرفة الاستعمارية . وما اقتصرت أساليب تلك المعرفة على الوصف والتحليل ، وإنما أخذت بأساليب التخييل والتمثيل .

يقتضي السرد الاستعماري إطارا يتألّف من : ارتحال يشرع فيه مغامر فرد قادم من البلاد البيضاء ، وجماعة مبهمة في منطقة سمراء ، وعملية تحويل من العمى إلى الإبصار ، أي من الخمول إلى الحيوية ، ومن العواطف إلى الأفكار ، ومن الجهل إلى المعرفة . وما حدث أن ارتحلت ، في السرد ، جماعة مبصرة لتخليص جماعة عمياء ، إنما يكفي فرد من الأولى ليوقد فتيل الأنوار في عتمة سديمية لا نهاية لها تتخبّط فيها الثانية . لا يشترط أن يكون العمى فقدانًا

للإبصار، إنما قد يكون ضياعًا للبصيرة؛ فمحمول السرد الاستعماري وضع تراتبًا تعذّر تغيير علاقاته إلا على سبيل الافتراض: يتدفّق المتبوع بالخير، والذكاء، والخبرة، ويغوص التابع في الشرّ، والغباء، والجهل.

لا يمكن النظر إلى قصة «أرض العميان» على أنها مغامرة لرجل مبصر في بلد العميان، حسب، إنما هي بمحمولاتها الثقافية، والإطار السردي الناظم لها، والتضارب القيمي بين الغريب المبصر والسلالة الكفيفة حول مفاهيم الدين والدنيا، فضلا عن المرجعية التي صدرت عنها، جعلت منها مجازًا يحيل على فكرة اكتشاف الآخر، وقلب العلاقات الموروثة في المجتمعات الأصلية فيما بينها، وثم بينها والطبيعة التي تعيش فيها، والرغبة في تغيير نمط العلاقات الأصلية بين الجماعات، وعلاقاتها بالمكان، وهو أحد ثوابت الخطاب الاستعماري. إن إعادة ترتيب علاقة الإنسان بالطبيعة على وفق المنظور الذي جاء به المستكشف «نونيز» إلى «بلاد العميان» سيؤدّي إلى تخريب علاقة الأُلفة بينهما، وهي أُلفة أتَتْ بالنفع عليهما معا، فقد اكتفى العميان بحاجاتهم، واحتفظت الطبيعة بجمالها وسخائها، ولا ضرر للطرفين من الحفاظ على علاقة سوية بينهما، لكن الوافد الأجنبي دُهش من سكون وادي العميان، وفسّره خمولًا، فيما كان نوعًا من الرضا، فلا غرابة أنه سعى إلى تغيير قواعد العمل على وفق مفهومه المستعار من ثقافة جاء بها معه، ولما عجز عن ذلك فكّر في استخدام القوة، بل راودته فكرة أن يكون عاهلًا لمجتمع رآه غفلا، وينبغي امتلاكه، فالاستكشاف لم يقتصر على وصف جماعة عمياء نائية بل رغب في إدراجها ضمن مفهوم التاريخ الغربي للعالم.

لكن قصة «أرض العميان» انتصرت لحقيقة اجتماعية من حيث لا تقصد إلى ذلك، حينما وضعت ختامًا لمغامرة المستكشف، بما يؤكد فشل المعرفة المستعارة من سياق مختلف عن المكان الذي تعيش فيه تلك الجماعة الهانئة، فبمغادرته هاربًا وادي العميان الذي نسج أهله ضربًا سعيدًا من العيش والشراكة، أكّد «نونيز» إخفاق تلك المعرفة في النفوذ إلى طراز حياة المكفوفين.

ثم يضاف إلى كلّ ذلك العبرة المستخلصة من مغامرة بدأت بسقوط ، وانتهت بفرار ، فكأن وصول المستكشف إلى ما وراء البحار حدث عارض قاده إلى جماعة غاطسة في الوثنية والبدائية والعمى -وتلك حيلة سردية- فلا ينبغي عليه أن يعود إلى دياره إلا وقد انتشلها مما هي فيه ، وجعل من نفسه مالكًا لها ولأرضها . وفي هذا الإطار الناظم من العلاقة مع الآخر ترتّبت الرحلة الاستكشافية لـ«نونيز» ، فقد وصل بلاد العميان على غير قصد مسبق ، وفي تلك البلاد عَرَضَتْ له جماعة مريضة تنظر علاجًا يتيح لها الإبصار ليُعترف بها سلالة تندرج ضمن جنس البشر ، ويقتضي القيام بذلك ، إعادة البصر إليها بالتدريب ، وتغيير معتقداتها ، وتغيير علاقتها بالبيئة الحاضنة لها ، وأخيرًا تنصيب ملك عليها يتولّى أمرها ، ولعل هذه الخواطر هي التي خطرت له ، وعمل على تحقيقها ، وحينما أخفق غيّر من طريقة التغير بادّعاء الاندماج ، وحينما طولب بالمشاركة الكاملة غادر المكان هاربًا ، فالخلاص الفردي يسبق الخلاص الجماعي في كلّ مغامرة فردية خاضها الغريب في أرض الآخرين .

ليس المطلوب من «نونيز» أن ينتهي أعمى ليكون مواطنا سويًا في بلد العميان ، ولكن وصوله إليه ، ومغادرته له ، لا يقصد منهما ، على سبيل التأويل ، إلا القول : إنّ العالم خارج المجال الغربي مَعْقَل للعاهات المتوطّنة ، فينبغي التدخّل لعلاج الشعوب الأصليّة منها ، ولطالما ربضت هذه الفكرة طويلا في أذهان الامبراطوريات الاستعمارية ، واعتبرت ذريعة لأطماع أخرى ؛ فالسباق الامبراطوري في أرجاء العالم جرى تحت هذا الغطاء ، وجُنيت ثماره بدون أثمان كبيرة ، في أول الأمر ، وحينما أصبحت القيمة باهظة أُجبرت الإمبراطوريات على الخروج ، كما هرب «نونيز» بعد إدراكه أنّ ثمن وجوده في وادي العميان فقدان البصر .

دفع «ويلز» ببطل قصته إلى بلاد مجهولة استوطنتها سلالة من العميان ، فلكي يتجلّى إبصاره ينبغي أن يُدفع به إلى عالم كفيف يتخبّط أهله في إبهام تام ، والتعارض بين الإبصار والعمى سوف يكشف المفاضلة بين عالمين

مختلفين ، ونسقين من القيم متباينين ، وضربين من ضروب الحياة متفاوتين . لا ترشح من بلد العميان دلالة واقعية إنما رمزية تتّصل بتأويل استعماري عن أرض معتمة يلزم أن تسلّط عليها الأضواء الاستعمارية لكي يغمرها نور اليقين والحقّ ، ويبصر أهلها معنى الحياة السويّة . العين الاستعمارية ، وهي العين المبصرة ، لا تكتفي برؤية الظواهر الغريبة في بلاد العميان ، إنماتريد الانتفاع بها ، فتحويل طراز الحياة فيها إلى ما يوافق هوى «نونيز» وخبراته إنما هو تمهيد لامتلاكها .لم تغب المنفعة عن أي خطاب انتجته الحقبة الاستعمارية .

ظهر التمايز بين العالمين بعد أن حلّ القادم الغريب في بلاد العميان ، فهو عالم بكر يناسب حاجته للمغامرة ، فلا معنى لتعرّف عالم سبق انتهاكه من الآخرين ، وكلّما كان بكرًا ازدهر الخيال الاستعماري في اكتشافه ، فعذرية العالم تُعطي معنى للاكتشاف ، وتُضفي قيمة على المغامرة . دُهش الوافد بالطبيعة البتول ، ولم يخامره خوف بل شعر بطمأنينة الواثق ، وهو يلامس أرضا لم تُفترع من قبل ، وحينما شاهد عددًا من الرجال والنساء والأطفال يسترخون على أكوام من العشب تقدّم ناحيتهم ، وأطلق صرخة تردّد صداها في جنبات الوادي ، فاتّجهت الوجوه إليه ، ولما لوّح بيديه لم يبد على أحد أنه رآه ، فلما كرّر الإشارة ، أدرك أنهم عميان ، فَدَنا منهم ، وتأكّد أنهم فاقدو البصر ، وبذلك «أيقن أن هذه هي أرض العميان التي تناقلتها الأساطير ، واقتنع بصحّة ما كان يسمعه عنها ، وأدرك أن أمامه مغامرة كبرى لا نظير لها»(١) .

غمر الحبور «نونيز» فها هو في عالم ما طرقته قدم غريبة من قبل ، وما وقعت عليه عين مبصرة ، ما خلا رجل إسباني عابر مرّ بالبلاد في زمن قديم ، فهو عالم يحتاج إلى وصف ، فيه البشر عميان والطبيعة مسالمة ، وهو مكان مناسب للمخاطرة التي تطمح إلى الاستئثار بالوادي وأهله بذريعة تغييره وتغييرهم ، وعلى هذا بدأت علامات التعرّف الأولى : رأى المستكشف ثلاثة رجال يحملون

---

(١) القصص القصيرة الكاملة ، ص١٥٤ .

دلاء الماء ، وهم يدرجون متتابعين في بطء ، ويتثاءبون كأنهم سهروا الليل ، فرأى «أجفانهم مطبقة وغائرة كما لو كانت مقلاتها لا وجود لها ، وكانت ترتسم على وجوههم أمارات الخوف» ، فهجست في نفسه فكرة أن يتولّى حكمهم ، فهم جماعة غفل يحتمل أن يصبح ملكا عليهم ، ولأجل ذلك أظهر حسن نيّة لجذبهم إليه ، فـ«حيّاهم في أدب جمّ وبأسلوب شديد التحضّر» ، وتبادل معهم حديثًا متقطّعًا بسبب صعوبة الفهم ، وقد تعذّر التواصل الطبيعي فيما بينهم ، فأخذوا يتحسّسون جسمه ، دونما كلام ، واستغربوا حينما وجدوا أن له عينين ظهرتا لهم في وجهه باللمس ، ولما أبدى مقاومة ، أمسكوا به بقوة وعزم ، وبمشقّة أبلغهم أنه قدم «من العالم الكبير العظيم الممتد لمسافات شاسعة على مسيرة اثنتي عشر يوما إلى البحر» ، فلم يكترثوا لما أخبرهم به ، إنما شغلوا به كائنًا حديث الصنع لم يعرفوا له مثيلا من قبل ، وقالوا له «أخبرنا آباؤنا بأنّ قوى الطبيعة ، وحرارة الأشياء ، والرطوبة ، والعفونة ، قد تصنع أناسًا»[1] واقتيد إلى حيث يجلس الشيوخ الذين استغربوا لما أخبرهم أنه يرى ، فلا خبرة لديهم عن العيون والبصر ، ولما دفعوا به تعثّر ، فاستنتج أحد العميان «أنّ حواسّه لم تكتمل بعد ، فهو يتعثر في الأشياء ، ويتفوّه بألفاظ لا معنى لها»[2] .

طُعن الكمال ، فقد ظهر «نونيز» ناقصًا في وادي العميان ، فحواسّه قاصرة عن الإدراك ، وينطق بكلمات لا معنى لها ، ولما علم أنهم يجهلون حاسة الإبصار ، استحسن ذلك ، وغمره أمل أن يتولّى ذلك بنفسه «سوف أعلّمهم في الوقت المناسب» . وما لبث أن اجتمع حوله عدد كبير منهم يريدون معرفة الكائن الغريب ، أما هو فقد «سرّه ما كان يبدو في وجوه النساء والفتيات من مسحة جمال ، على الرغم من أعينهن المغلقة والغائرة . تجمعن حوله يتلمّسنه بأيديهن الناعمة الحساسة ، ويتشمّمن رائحته ، ويصغين باهتمام إلى كل كلمة

(١) القصص القصيرة الكاملة ، ص١٥٧ .

(٢) م .ن ، ص١٥٧ .

يتفوّه بها» . بدت له النساء أكثر ألفة من الرجال ، وسرّه انجذابهن إليه ، وكأنهن يرينه . ولما أخبر القوم أنه قدم من مدينة «بوجوتا» لم يفهموا معنى الكلمة ، فما سمعوا بها ، ورأوا أنه يتكلّم بألفاظ همجية ، فهو «لا يعرف إلا الكلام البدائي» ، وما أدركوا مضمون حديثه حينما أخبرهم أنها «مدينة عظيمة لا تقارن بقريتكم ، وقد أتيت إليكم من العالم الكبير حيث للناس عيون ، ويتمتعون بقوة الإبصار» ؛ فتوهموا أن اسمه «بوجوتا» لأنه نطق باسم المدينة التي قدم منها ، وبذلك اصبح حاملا لهذا الاسم ، وتوارى اسمه القديم بينهم ، وحينما جرّ إلى حيث يجلس الشيوخ ، دُفع به إلى غرفة حالكة الظلام ، فتعثر وسقط في العتمة ، وعلّق أحد الرجال ، بقوله «إنه حديث الصنع ، فهو يتعثّر في مشيته ، ويخلط بحديثه كلامًا لا معنى له»[1] .

في مجلس الشيوخ شرع أحد المعمّرين في استجواب نونيز/ بوجوتا ، ولما أخفق الطرفان في التفاهم ، بادر هو للحديث عن «العالم العظيم» الذي جاء منه ، ثم تحدّث عن السماء ، والجبال ، والبصر ، وغير ذلك من الأمور ، لكنهم عزفوا عن التواصل معه ، وتوارى عن اهتمامهم كلّ ما له صلة بالبصر الذي استبدلوه باللمس والسمع ، فتغيرت مُسمّيات الأشياء ، وحلّت التصوّرات السمعية محلّ البصرية «أصبحت لهم تصوّرات سمعية وحسية تعتمد على السمع واللمس الفائقين» . أجمع العميان على تسفيه كل ما أخبرهم به عن البصر وأهميته ، ودوره في الحياة ، وعن العالم الذي جاء منه ، واعتبروها «أضاليل وأوهام كائن حديث الصنع ، ما زالت أفكاره غير مترابطة ، وأحاسيسه مشوّشة»[2] ، وأصغى الى تعاليم العميان يتحدّثون عن الخلق ، والدين ، والزمن ، ووجد في تصوراتهم جملة من الخرافات المبهمة لا تنسجم والعقل الذي جاء به من العالم الخارجي .

---

(١) القصص القصيرة الكاملة ، ص١٥٩ .

(٢) م .ن ، ص١٦١ .

ظهر لـ«نونيز/بوجوتا» أن العميان استغنوا عن البصر، وطوروا إحساسا مرهفا بالسمع، فكانوا يتحرّكون في ضوء الأصوات الخافتة التي تصدر عن ملامسة أقدامهم للأرض، وكلمة «أرى» لا وجود لها في حديثهم. وفي الوقت الذي كان يقول فيه لنفسه أنه سيأتي يوم يعلّم فيه هؤلاء البدائيين معنى الحياة القائمة على البصر، كانوا هم ينظرون إليه على أنه بدائي ينبغي أن يتعلّم كثيرا مما يجهله في عالمهم، ومع أنه كان يمنّي نفسه بأن يكون ملكًا عليهم، فقد مرّت الأيام دون أن يتحقّق له ذلك «وأيقن أن آماله في تنصيب نفسه تكتنفها العديد من الصعاب، التي لم يكن يتصوّرها». أوّل ما فكّر فيه هو إشاعة نظام جديد في العمل يكون مقدّمة لتغير نظام العلاقات الاجتماعية والروحية.

لم تفلح شخصية استعمارية في السرد، فيما نعلم، في استيعاب كامل للنظام الخاص بالمجتمعات الأصلية، ولهذا تحاول فرض نظام مستعار من الحاضنة الاستعمارية باعتقاد أنها تنقذ تلك المجتمعات من حالها البدائية. وهذا صحيح، من منظور الشخصية الوافدة، لكنه ليس كذلك من منظور المجتمعات الأصلية التي لها نظام حياة، وعمل، ومعتقدات، وعلاقات، خاص بها، فالأجنبي لا يريد بالنظام الذي سعى إلى فرضه على مجتمع المكفوفين القضاء على التباين، بل كان يتوق إلى إحلال التبعية محلّ الخصوصية. لم ينطلق «نونيز/ بوجوتا» من فرضية تأهيل مجتمع العميان، إنما إخضاعه لنظام ينتهي به مملوكا له.

شكّل الزمن الخطّي إطارا لتقسيم العمل حسب ساعات النهار، وهو إطار لازم في المجتمع الذي قدم الوافد منه، مجتمع المبصرين، لكن لا وجود له في مجتمع العميان الذي لم يرتّب حياته في ضوء تعاقب الليل والنهار، بل اقترح طريقة للعمل لا صلة لها بالضوء لعدم أهميته في عالم المكفوفين، فهم يعملون ليلا، وينامون نهارا، وذلك لا يتوافق مع النظام الذي اعتاد عليه، فليل بلد العميان هو للعمل، وبطلوع النهار يتوجّهون إلى النوم، فلا فرق لديهم بين ظلام وضوء، بل بين برودة وحرارة، فجعلوا وقت البرودة، وهو الليل، للعمل، ووقت

الحرارة، وهو النهار، للنوم. واعتبر الأجنبي ذلك النظام شاذاً لا ينبغي القبول به، فعمل على إحلال نظام يستجيب لمفهوم الزمن عنده، ولّما أخفق في تغيير نظام حياة العميان شرع في تعلّم عاداتهم، وأساليب حياتهم، بهدف السيطرة عليهم.

لم يخف «نينوز/ بوجوتا» ملاحظاته الشخصية في وطن العميان، إنما أفرط فيها، وبالغ، وتمنّى لو تطابق نظام حياتهم مع ما يعرف ويدرك، ومع ذلك أثار عجبه ما بلغوه من ترتيب في شؤونهم كافة، فهم «يعيشون حياة بسيطة ولكن فيها بعض المشقّة، وكانوا يعرفون الفضيلة والسعادة، كما يفهمها سائر الناس. كانوا يمارسون أعمالهم ولكن دون أن يرهقوا أنفسهم، إذ كان لديهم ما يكفيهم من الغذاء والكساء، ولهم مواسم وأعياد وأيام للراحة. وكثيرا ما كانوا يعزفون، ويستمعون للموسيقى، وكذلك كانوا يغنّون. وعرفوا الحبّ وكأنهم أطفال صغار»[1]. نتج عن ذلك رهافة في حواسهم ما خلا البصر، وحينما سعى إلى إظهار أهمية البصر قوبل بصدود صريح من العميان. ولما حاول أن يفسّر لهم حال السماء، والنجوم، والسحب، اتُهم بأنه مفسد، ومارق؛ إذ طعن بمعتقدهم الذي لا يخضع إلى تفسيرات بصريّة بل سمعية ولمسيّة، وعلى هذا فشلت محاولاته في إقناعهم بأهمية البصر إلى درجة طورد فيها، وهوجم، ومكث هاربا ليلتين ونهارين بلا طعام خارج المكان.

فشل الأجنبي في السيطرة على العميان، وتوارى حلمه بأن يصبح ملكًا فيه، فخطرت له فكرة محاربتهم وإخضاعهم له بالقوة، لكنه تردّد لعدم توافر السلاح لديه، وادّعى أنه كان «رجلا متحضّرًا فلم تسوّل له نفسه أن يقتل رجلا فاقد البصر. ولو فعل ذلك لربما استطاع أن يملي شروطه، وإلا كان مصيرهم القتل جميعا»[2]. يتعلّق الأمر بـ«الشفقة الحضارية» التي حالت دون محو

---

(١) القصص القصيرة الكاملة، ص١٦٤.

(٢) م.ن، ص١٧١.

«البدائيين» . وما هذه بحجة مقنعة ، هي أمنية راودت مهزومًا ، فقد نجا بإعجوبة من الهلاك حينما خدش معتقداتهم الدينية ، وقدّم لها تفسيرات بصرية ، وما كان قادرًا على القيام بشيء سوى الغرق في تخيّلات عن كيفية فرض سيطرته عليهم ، لكنه عاد ذليلا حينما شعر بالجوع ، والتعب ، والخوف ، فتظاهر بالبكاء ، وطلب المغفرة ، فغفروا له ، وقبلوا توبته ؛ لأنه كائن «حديث الصنع ناقص التكوين»[1] ، ولما وجّه إليه سؤال عن كلمة البصر كدليل اختبار على الحال التي انتهى اليها بعد التوبة ، كان جوابه أن «الكلمة لا معنى لها ، وهي أقل من لا شيء» ، وإلى ذلك أنكر وجود السماء ، وجارى العميان في القول بوجود «سقف صخري ناعم للغاية يظلّل العالم» موافقة لمعتقدهم ، وبما أنهم متسامحون ، فقد اعتبروا «عصيانه دليل بلاهته وضعف عقله» فشفعوا له الخطيئة التي اقترفها ، وغفروا الزلّة التجديفية ، وعلى إثر ذلك شرع يبذل جهده للاندراج في حياتهم الاجتماعية ، فكان يتعرّض لاختبارات يومية في معتقداته وأفكاره ، وانتهى الأمر به «مواطنًا صالحًا في بلد العميان . وبدأ يألَف القوم ، ويألَفونه . في الوقت الذي صار فيه العالم فيما وراء الجبال نسيا منسيا ، وأكثر غموضا وبعدا عن الحقيقة»[2] .

لم يفلح الوافد في إعادة تأهيل الجماعة الأصلية على وفق المفاهيم التي جاء بها من العالم الخارجي ، بل هي التي أعادت تأهيله على وفق نُظم العمل ، والقيم ، والعلاقات ، التي طوّرتها حيث لاجشع ، ولا استغلال ، ولا استئثار بشيء ، حتى أن مفهوم المُلكية لا وجود له ، إنما هو اكتفاء أرضى السلالة كلها ، فقامت بإعمار بلادها طبقا لحاجاتها ، واستجابة لتصوراتها عن الحياة السعيدة . حدث كل ذلك في عمل حثيث ، فلا رقيب ، إنما مسؤولية تولاّها العميان بأجمعهم ، وقد توارت النوازع الفردية ، وانحسرت الأنانيات ، وغابت المُلكية .

---

(١) القصص القصيرة الكاملة ، ص١٧٢ .

(٢) م .ن ، ص١٧٣ .

ولم يكن كلّ هذا متوقّعًا ، بالنسبة للوافد الدخيل ، الذي حمل مفاهيم مغايرة عن الحكم ، والسيطرة ، والدين ، والعمل ، والزمن ، والتملّك ، وحينما أخفق في إخضاع القوم لأفكاره ، ادّعى قبولهم ، والانسجام معهم ، بعد أن غفروا له تجديفه ، فاعتقد بأن وسيلته إلى تحقيق كل ذلك «الحبّ» ؛ فهو المدخل المناسب للانخراط في ذلك المجتمع .

خلال عملية التأهيل المضاد تعرّف «نونيز/ بوجوتا» إلى فتاة تدعى «ميدينا ساروتي» وخطر له أنه «لو استطاع كسب مودّتها ، لروّض نفسه على الحياة في الوادي بقية عمره» ، وأفضى بحبّه لها ، فسرّت بذلك ، وأصبح «الوادي كلّ دنياه ، أما العالم فيما وراء الجبال ، حيث يعيش الناس في ضوء الشمس ، فليس أكثر من حكاية خرافية سوف يقصّها في يوم ما» ، لكنه ما استطاع الانسلاخ عن العالم الخارجي بل أحضره معه في بلاد العميان ، فما أن ينفرد بفتاته إلا ويستغرقه وصف العالم المحيط بهما وصف مبصر ، فكانت الحبيبة الضريرة تصغي إليه لكنها لا تصدّق ما يقول ، فلا تعرف ما يرمي إليه من موضوع البصر ، ولما أعلن عن رغبته في الزواج منها ، أبدت تخوّفًا ، ثم عورض طلبه من قومها «لأنهم اعتبروه مخلوقا غريبا وأبله ، يقلّ عن مستويات الإنسان»[1] ورفضته العائلة لأنه سيجلب عليها العار ، واستنكره الشباب العميان ، وثاروا ، لأنه سيؤدّي إلى إفساد جنس السلالة ، فكان أن اقترحت الفتاة أن تُعالج عاهة الحبيب ، فاستجاب الأب لرجائها ، وعرض الأمر على مجلس الشيوخ ، الذي انتهى ، بناء على استشارة أحد أهمّ الأعضاء فيه ، إلى أن «الوافد الغريب مضطرب التفكير بسبب ما يطلق عليه بالأعين ، ويمكنه الشفاء من اضطرابه بإجراء عملية «لازالة الأجسام الغريبة» عنه . وعلى هذا ارتهن الزواج بإطفاء البصر ، فلكي يقترن المبصر بالعمياء فلا بد من قلع عينيه .

تأدّى عن القرار اختلاف بين الاثنين ؛ فهي تريده أن يضحّي بعينيه من

---

(١) القصص القصيرة الكاملة ، ص١٧٥ .

أجلها ، وهو لا يقبل بذلك ؛ فبالعينين يرى العالم ، ويراها ، ويتعذّر الحب عنده بدون الإبصار ، وراحا في رجاء وامتناع ، فانتهى إلى أن مقايضة الحب بالبصر ستجعل منه «المواطن الأعمى» ، وسوف يتساوى بالآخرين ، وسيكون غفلا ، وعاشقًا أعمى ، فيما رأى في نفسه السوّية الكاملة ، سوّية المبصر ، فخيم عليه الأرق طوال الأسبوع الذي سبق عملية قلع العينين ، ومضت الحبيبة في تشجيعه على ذلك صونًا للحب الذي ربطهما ، وتمهيدًا لقبوله في مجتمع العميان .

خلال أيام الانتظار ، واقتراب الموعد ، توصّل «نونيز» إلى قرار الخاص باعتباره غريبا يحمل اسمًا خاصًا به ، وهوية مغايرة ، وهو قرار أخفاه عن «ساروتي» ، وما أفصح به لأحد ، فقد هرب في صمت من وادي العميان ، فلا يجوز التفريط بالبصر من أجل امرأة عمياء . شقّ «نونيز» طريقه وسط الصخور مغادرًا أرض السلالة الكفيفة التي توهم أنه سيصبح عاهلا لها . ما تمكّن الوافد من تنفيذ خطّته في إعادة صوغ مجتمع العميان على وفق معتقداته وتصوراته ؛ لأنه وجد نفسه في مواجهة جماعة متلازمة من البشر ، رسّخت لها أعرافًا وعادات فشل في تفكيكها ؛ فأخفق في فرض النظام الذي كان يريده ، وما نجح في تملّك المكان وأهله ، وما أدرك دلالة تجربة الحبّ ، وما تمكّن من تحقيق ما خطر له من أفكار وآمال .

٧. مسوخ التجربة الاستعماريّة:

اكتسب «فرايدي» صفة التابع بقوّة مباشرة مارسها عليه «كروزو» ، فتلك كانت القاعدة الأساسيّة للبرنامج الاستعماريّ في أوّل أمره ، وأخفق «نونيز» في مهمته بعد قرنين من ذلك ، ولكنّ مبدأ التأديب والتهذيب سرعان ما اتّخذ اشكالاً جديدة ، ليس أقلّها ممارسة «العنف الثقافيّ» الذي فرضته الإمبراطوريّات الاستعماريّة لاحتواء الشعوب الأصليّة وتدجينها ، وذلك بخلخلة مفهوم الهُويّة ، وتخريب فكرة الأصول الثقافيّة ، وتلفيق تواريخ مغايرة لا صلة لها

بالموروث النفسيّ والخياليّ للمجتمعات المستعمَرة ، فصار وجود التابع أمرًا لازمًا فرضته التجربة الاستعماريّة التي شملت العالم .

وقد عرضت رواية «آيات شيطانية» لمؤلّفها الهنديّ «سلمان رشدي» لمسألة التابع المحاكي لقيم الإمبراطوريّة البريطانيّة ، الذي يرى أنّ وجوده يتحقّق بمقدار ذوبانه في الثقافة الاستعماريّة ومحاكاتها ، فلم تنطو معظم شخصيّات الرواية على وعي ناقد للتجربة الاستعماريّة المهينة للهند ، فمُحيت ذاكرتها التاريخيّة ، وتعذّر عليها استعادة ماضيها إلاّ عبر حالات من التقمّص والتحوّل . عرض ذلك بمجاز سرديّ طويل رصد الحقائق تلميحًا دون أن يصرّح بها ، فارتسم قلق كبير شمل الشخصيّات ، وشوّه ملامحها الفكريّة ، فظلّت عالقة بين هُويّتين مختلفتين : هنديّة أصليّة لفَظتها ، وإنجليزيّة استعماريّة لم تقبل بها .

استندت الأحداث المتخيّلة للرواية على قاعدة فكريّة شائعة في الهند ، وهي المزج بين الإيمان الدينيّ والقول بالتناسخ ، والتقمّص ، والتحوّل . ولا تجد فكرة التحوّلات مشروعيّة كبيرة لها خارج الثقافة الهنديّة الموروثة ، فينبغي أن تفهم في إطارها ، وقد جرى تشكيل المادّة السرديّة بخليط من «الأحلام الهذيانيّة» لشخصيّتين رئيستين من شخصيّات الرواية ، هما «جبريّل فاريشتا» و«صلاح الدين شمشم» ، اللذين فقدا الذاكرة إثر سقوط طائرتهما المختطفة فوق القنال الإنجليزيّ في رحلة لها بين بومباي ولندن ، فمرّا في سلسلة من التحوّلات لم يراعَ فيها الترتيب الزمنيّ للأحداث ، فخيّمت على فضاء السرد ضروب من الهذيان ، استعادت به الشخصيّتان تجارب من ماضيهما البعيد في نوع من الازدراء المبطّن للموروث الهنديّ . وبما أنّهما امتهنتا التمثيل السينمائيّ والمسرحيّ الرديء ، فلا غرابة أن جاء تمثيل ساذج للتجارب التاريخيّة والدينيّة في بلدهما يوافق الخلفيّة الثقافيّة السطحيّة للمُمَثّلَين «جبريّل» و«صلاح الدين» ، ويطابق الرؤية المزعزعة لهما في الهُويّة والانتماء جرّاء الحقبة الاستعماريّة .

لازمت حال الاقتلاع الثقافيّ الشخصيّات الكبرى في الرواية ، فحاولت

العثور على بدائل لها في الثقافة الإنجليزيّة التي مثّلتها المستعمِرة السابقة بريطانيًا، فكانت لندن محطّ جذب، وموضوع رغبة، وعدّت الحقبة الهنديّة في حياة الشخصيّتين الرئيستين مهمّة، لأنّها رسمت حال الانقطاع والهشاشة، فكان مصيرهما مكافئًا لذلك في نهاية الأمر؛ فـ«جبريّل فاريشتا» صورة متحوّلة من نسخة أصليّة ولدت باسم «إسماعيل نجم الدين». وسميّ بهذا الاسم تيمّنًا باسم «الطفل الذي كان ضحية لأبيه إبراهيم». أمّا دلالة القسم الثاني من الاسم، فهي «نجم الإيمان». لكنّه ما لبث أن «تخلّى عن هذا الاسم العظيم ليتكنّى باسم أحد الملائكة الذي هو الملاك جبريّل».

كان ذلك إكرامًا لوالدته المتوفّاة التي كانت تلقّبه بـ«فاريشتا الذهبيّ» لما كان عليه من عذوبة وجمال. وبالاسم البديل شقّ طريق حياته في مدينة «بومباي» إلى أن انتهى ممثّلاً سينمائيًا مشهورًا. لا تتوافر للشخصيّة فرصة لتثبت ذاتها في التاريخ الوطنيّ، وتصوغ تجربتها فيه، فتلتحق تابعة في العاصمة الاستعماريّة. وبما أنّ «فاريتشا» تلقّى أفكارًا أوّليّة عن تحضير الأرواح، فقد أصبح شديد الإيمان بوجود عالم غيبيّ، فشبّ عن الطوق «وهو مؤمن بالله، وبالملائكة، وبالشياطين، والجنّ». ولكن تعذر عليه رؤية أيًا من تلك المخلوقات غير المرئيّة، فأرجع ذلك إلى ضعف في بصره، ولطالما حلم برؤية النبيّ ومحادثته، لكنّه كان يضيق من ذهوله الدائم، «ويضبط نفسه متلبّسًا بالتفكير بطريقة فيها الكثير من الكفر والتجديف». وفي مرحلة من مراحل حياته أصيب بـ «القلق بخصوص عدم نقاء سريرته التي تؤدّي به إلى مثل تلك الكوابيس المزعجة. وكانت عقيدته الدينيّة في نظره مهزوزة بصورة أحسّ معها بأنّ هذا الجانب بالذات بحاجة إلى اهتمام أكثر من أيّة ناحية أخرى في شخصيّته»[1].

أفضت شهرته السينمائيّة باسم «جبريّل فاريشتا» إلى طمس اسمه الأصليّ، وهو «إسماعيل نجم الدين»، فاختار العزلة وكبح اللذّات، وقاوم الحبّ

---

(١) سلمان رشدي، آيات شيطانيّة، نسخة رقميّة مجهولة المترجم، ص٢٢.

والرغبات على الرغم من عمله في وسط صاخب ، فاتّجه بكلّ جوارحه إلى القراءة ، «وأقبل على تلقّي الثقافة بمبادرة ذاتيّة صرفة . وراح يلتهم الأسرار اليونانيّة والرومانيّة التي تستند إلى مبدأ كنية الخلق وتجسيدات الآلهة»[١] . فعرف حكايات التحوّل ، والتصوّف ، ومذهب وحدة الوجود ، واطّلع على حكاية «الآيات الشيطانيّة» التي ورد ذكرها في السيرة النبويّة ، فامتلأت نفسه بكلّ ذلك ، وسكنه نوع من «الحبّ المطلق» ، وقاده ذلك للعمل في مجال السينما الدينيّة الهادفة إلى تجسيد آلهة الخير في الثقافة الهندوسيّة .

بدأت مرحلته الحسّيّة بعد خوض تجربة الشهرة في مجال السينما ، «وما لبث أن تحوّل إلى زير نساء ، وأصبح يمارس الربا والمخادعة بمنتهى الإتقان» ، إذ كان بمنأى عن الشكّ بعد أن عهد إليه تمثيل أدوار آلهة الخير . ونتج عن ذلك أمر خطير ، فـ«متعة الجنس الرهيبة التي انغمس فيها جبريل أدّت إلى دفن أعظم مواهبه ، ألا وهي موهبة الحبيب الأصيل المطلق الذي لا يعرف التراجع ، التي لم يكن في حياته قادرًا على ممارستها واستغلالها في نفسه»[٢] ، فانشطرت حياته بين رغبات جنسيّة جامحة وحبّ معطّل ، لكنّه مرّ بتجربة مرض غامضة أوصلته إلى حافة الموت ، ولمّا شفي بأعجوبة تغيّر بصورة مذهلة ، «فقد إيمانه بالله» ، فلطالما أمضى أيّامًا خلال مرضه يدعو الله أن «يخلّصه من الأوجاع والمرض» ، ولمّا يئس تمامًا «تحوّل إلى السخط والحنق والغضب» ، فراح يجدّف بالله ، فكان أن بدأ يتماثل للشفاء ، فكأنّ ذلك كان برهانًا على عدم وجود الله . وقد جعلت هذه التجارب التربويّة «فاريشتا» ينتهي ممثّلاً محاكيًا ، وأقرب إلى أن يكون محتالاً . من الصحيح أنّه شقّ طريقه بنفسه ، لكنّ رؤيته الغامضة لنفسه وللعالم الذي يعيش فيه ، جعلته يتردّى في سلسلة طويلة من الأخطاء ، وشهرته في التمثيل كانت غطاء يستر فيه ضحالة تلك الرؤية .

---

(١) آيات شيطانيّة ، ص٢٤ .

(٢)م .ن ، ص٢٥-٢٦ .

وبموازاة ذلك ينتمي «صلاح الدين شمشا والي» إلى أسرة هنديّة إسلاميّة ثريّة، وخوفًا من الخروج على التقاليد الثقافيّة الموروثة، وضعه أبوه منذ طفولته تحت مراقبة شديدة، لينشأ صالحًا في إطار تلك التقاليد. ولأنّ الأب كان يزدري الكتب، فقد أخذ يؤمن بالحظّ والصدفة، ولازمَ مصباحًا سحريًا آمن بأنّه يحقّق له ما يريد، فنشط لديه التفكير السحريّ، والاتّكاء على موروث الأجداد. أمّا الابن فرسخ لديه أنّ أباه يمضي في مسار لا يوافق التاريخ الصحيح الذي رسّخته الثقافة الاستعماريّة في الهند، حيث لا ينبغي اللجوء إلى الوهم، إنّما إلى مجابهة الواقع، ولا يجوز تفسير الثروة على أنّها من عطايا مصباح، بل هي من ناتج العمل، فتكوّن لديه اعتقاد بأنّ «والده سيخنق كلّ طموحاته إذا لم يهرب مغادرًا تلك البيئة. .وذلك المنزل».

وفي الثانية عشرة من عمره، «راوده حلم السفر إلى لندن الجميلة. .بكلّ ما فيها من جنيهات إسترلينيّة، وجوّ رائع، بعدما أصبح يحسّ بالسأم من بومباي وأجوائها المغبّرة وأرصفتها التي تعجّ بالمشرّدين الذين ينامون على الأرصفة. وأصبحت أفضل القصائد بالنسبة له هي تلك التي تتحدّث عن المدن الغربيّة. وعندما زار فريق الكريكت البريطانيّ مدينة بومباي ليواجه الفريق الهنديّ، كان يتمنّى من أعماقه أن يفوز الفريق البريطانيّ الخصم. وحينما بلغ الثالثة عشرة تكرّس في أعماقه إحساس لا رجعة فيه «إما أن يغادر بومباي أو يموت»[١].

ثم كان أن وافق أبوه على إكمال دراسته في إنجلترا، فنصحته أمّه «نسرين» قبل سفره «بألاّ يقتدي بالبريطانيّين في قذارتهم، حيث إنّهم لا يستخدمون الماء في المرحاض ويكتفون باستخدام الورق»، فكان ردّه مستنكرًا بأنّ «إنجلترا بلد حضاريّ عظيم. فكيف تقولين ذلك؟»[٢]. ظهر تباين ثقافيّ أفسد العلاقة في العائلة. ثمّ اصطحبه أبوه إلى لندن وألحقه بمدرسة داخليّة وعاد إلى الهند.

---

(١) آيات شيطانيّة، ص٣٤.

(٢) م.ن، ص٣٥.

حيث «قرر صلاح الدين أن يتحوّل إلى رجل إنجليزيّ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى، وعلى الرغم من أنّ زملاءه في المدرسة كانوا يسخرون من صوته وطريقته في الكلام ويتحادثون ولا يمنحونه ثقتهم، فإنّ ذلك زاد من تصميمه على أن يصبح واحدًا منهم.. وقد تمكّن من تحقيق ذلك خلال فترة قصيرة»[1].

بعد خمس سنوات أنهى «صلاح الدين» دراسته الثانويّة، وقد تشبّع بعادات المجتمع الإنجليزيّ وتقاليده وثقافته، فانقطعت صلته النفسيّة بمجتمعه الأصليّ، وقبل أن يلتحق بالجامعة، عاد إلى الهند ليمضي العطلة مع أهله، ويختبر مؤهّلاته الاستعماريّة، فلاحظت والدته أنّه «أصبح لا يعجبه شيء، وأنّه ينتقد كلّ شيء في البيت وفي أساليب الحياة»، فنشب خلاف بينه وبين أبيه بلغ درجة الشجار. وقد حاولت أمّه، ومربّيته «كاستوبرا» وزوجها البوّاب «فالاب» إصلاح خلافهما، غير أنّهم فشلوا في مسعاهم، إذ مضى الابن في سلوك غريب انفصل به عن أصله الهنديّ، واندرج في إطار ثقافة غريبة عنهم.

حينما اندلعت الحرب بين الباكستان والهند قلّلت الأسرة من استقبال الضيوف ضمن الحفلات المسائيّة التي اعتادتها، فاقتصرت على واحدة تقام مساء الجمعة، كان «صلاح الدين» يقوم بدور البوّاب الذي يستقبل الضيوف ويرشدهم إلى المكان، ولكنّه «كان يرتدي زيًا إنجليزيًا». ثم توفّيت أمّه مختنقة بلقمة من طعامها خلال إحدى نوبات القصف الجويّ الباكستانيّ. ولم يتأخّر الأب الأرمل في الانتظار وحيدًا، فتزوّج بعد سنة من سيّدة كانت تحمل اسم الأمّ. عرف الابن بذلك من رسالة جاءته من أبيه وهو في الجامعة الإنجليزيّة، فبدا له أن ما قام به أبوه هو خيانة بحقّ ذكرى أمّه.

حصل «صلاح الدين» على جواز سفر وجنسيّة بريطانيّين حال تخرّجه من الجامعة في لندن، ثم أبلغ أباه بأنّه «صمّم على الإقامة في لندن وأنّه سيصبح ممثّلا»، فغضب الأب، واتّهمه بأنّه فقد الروابط بالأسرة وبالوطن، وسخر منه،

---

(١) آيات شيطانيّة، ص٣٥-٣٦.

وكتب له أنّه سوف يمضي حياته «تحت أضواء المسارح يقبّل النساء الشقراوات على مرأى من الغرباء الذين يدفعون المال للفرجة على مخازيك»[1] . فكيف سيواجه أصدقاء الأسرة ، وقد تحوّل ابنه إلى ممثّل في البلاد الاستعماريّة بعد كلّ الجهد الذي بذله من أجله ، ليتبوأ موقعه في تاريخ الأسرة ، وهدّده بأنّ اختياره التمثيل والابتعاد عن مسقط رأسه ، سوف يفقدانه حقّ وراثة المصباح السحريّ . أراد الأب ربط ابنه بالجذر الثقافيّ لبلاده ، فيما رأى الابن أنّه كلّما ابتعد عن الهند توافرت له فرص تكوين شخصيّة خاصّة به ، فقد أهمل الرصيد الثقافيّ لبلاده ، وتعلّق بفرديّة ضيّقة أفضت به لأن يكون محاكيًا لنماذج مستعارة من عالم الآخرين . وضح الانشقاق في صلب العائلة ، وفي مصائر أفرادها .

تزوّج صلاح الدين من «باميلا لفليس» دون أن يعرف طبيعة شعورها تجاهه ، فقد كانت عازفة عن مشاركته في كلّ شيء ، فكأنّه عبء عليها ، وفضلة زائدة في حياتها ، فهو وافد من عالم آخر تابع في كلّ شيء للحاضرة الاستعماريّة القديمة . وهي سيّدة إنجليزيّة ذات ميول تروتسكيّة ، وكانت تتمنّع عليه بعد أن لاحقها مدّة سنتين ، «فإنجلترا لا تمنح كنوزها للوافدين إلاّ بعد ممانعة طويلة الأمد» ، ولطالما كانت تنهره وتزدريه ، لكنّه كان «يحسّ بحاجة ماسّة إليها» ، فالتابع تسكنه حاجة للمتبوع . وقد أخبرته بأنّ والديها الثريّين ماتا منتحرين لديون تراكمت عليهما جراء المقامرة ، «ولم يتركا لها سوى ذلك الصوت الارستقراطيّ النبيل الذي يلفت الانتباه إليها لمجرد سماعه» ، فكان مثار حسد الفتيات ، لكنّها كانت تعاني ضياعًا وإحساسًا بالعزلة ممّا يجعلها مدعاة للشفقة والرثاء . لم ينجبا أطفالاً ، وكان يظنّ بأنّه عقيم ، فيما ترى هي أنّها العقيمة ، وبعد عشر سنوات اكتشف «صلاح الدين» أنّه هو السبب في عدم الإنجاب ، فقد كانت مورّثاته «غير متوازنة وغير متألّقة» ، وقد قبلته هي تعويضًا

(١) آيات شيطانيّة ، ص ٣٨ .

عن فقدان أسريّ وعزلة وانهيار طبقيّ شهدته الإمبراطوريّة ، ولا يمكن لعلاقة عرجاء أن تثمر ، فقد غاب التكافؤ بين الاثنين ، وإن جمعتهما حاجة الحياة ليعيشا في منزل واحد .

مرّت على «صلاح الدين» سنوات طويلة في بريطانيّا ، فإذا بـ«الممثّل العصاميّ الذي كوّن نفسه بنفسه» يزور بومباي برفقة الفرقة المسرحيّة التي يعمل معها لعرض ترجمة هنديّة لمسرحيّة «المليونيرات» لبرنارد شو على مسارح المدينة . وفد إلى بلاده بمشاعر جديدة ، كأنّه غريب يطأ أرضًا جديدة عليه . في أثناء وجوده في بومباي أفرط في احتساء الخمر بصحبة أصدقائه في إحدى الحانات ، ودار جدل أقرب للصياح بين السكارى حول قتل الأطفال في ولاية «آسام» فأصغى للسجال ، ثم شعر بالاختناق إذ يُشغل الناس بالصراعات العرقيّة والطائفيّة ، فكأن لا صلة له بكلّ ذلك ، ثمّ قاده أصدقاؤه إلى خارج الحانة ، ومنهم صديقة له اسمها «زينات وكيل» كانت ملازمة له تريد إخراجه من حالته السلبيّة ، وفتح عينيه على واقع جديد تمرّ به الهند ، فأخبرته بأنّ عودته إلى بومباي حطّمت القوقعة التي يحمي بها نفسه ، فأجابها بأنّه يشعر «بالضياع في هذه المدينة التي ولدت ونشأت فيها .وهي تجعلني أحسّ بالدوار ، فهي وطني وفي الوقت نفسه ليست كذلك . إنّ هذه المدينة تجعل قلبي يرتعش ورأسي يدور» . فاتّهمته «زينات» بقصور الرؤية ، فهذه مناسبة لأن «تسترجع أصلك الذي ولدت فيه» . ولّما حاولت معرفة مصدر أمواله ، «أنبأها بأنّه يقوم بتقليد الأصوات المختلفة في الإذاعات كمؤثّرات صوتيّة» ، فسخرت منه قائلة : «أيّها المسكين إنّ أولئك الإنجليز الأوغاد يعتصرون إمكانيّاتك ويستعبدونك» ، فعمله هذا مدعاة للسخرية ، إنّه مقلّد أصوات فحسب ، يخفي صوته الخاص وراء أصوات الآخرين .

حاجّ «صلاح الدين» صديقته بأنّه ممثّل «موهوب في تقليد الأصوات واللهجات» ، ومن حقّه أن يسخّر هذه الموهبة في الحصول على المال ، وأخبرها أنّ الإنجليز يسمّونه «رجل الألف صوت وصوت» ، فهو قادر على تقليد اللهجات

كلّها ، وقد أدّى في إحدى التمثيليّات الإذاعيّة سبعة وثلاثين صوتًا لأشخاص مختلفين ، فلا يعوزه أن يقنع المستمعين بأنّه روسيّ أو صينيّ أو صقلّيّ ، بل وحتى يستطيع محاكاة صوت رئيس الولايات المتحدة الأميركية . لقد وجد في كلّ هذه المواهب مفخرة يواجه بها إلحاح زينب وكيل بالتروّي ، وإعادة اكتشاف ذاته . فكلّ ما كان يراه جديرًا بالاهتمام هو براعته في المحاكاة .

كان «صلاح الدين» فخورًا بقدراته في محاكاة أصوات الآخرين ، وشريكته في التمثيل أرمنيّة يهوديّة تدعى «ميمي ماموليان» ، تضارعه في الموهبة نفسها ، وقد عرضت عليه الزواج ، فلمّا أخبرها بأنّه تلقّى «تربية معادية لليهود» لم تبال بذلك ، واعتبرت ذلك نقصًا شأن النقائص الأخرى عند الإنسان . ولكي تخرّب صورة اليهوديّة في ذهنه ، قالت له «زينات وكيل» : إنّك وإيّاها عديما الشعور ، وإنّكما موجودان فقط من خلال صوتيكما . . ومن خلال الشخصيّات التي تقومان بأدائها» ، فأحسّ بأنّها على صواب ، وتذكّر أنّ اليهوديّة «كانت مهووسة بامتلاك العقارات في كلّ بلدان العالم ، وعزا ذلك إلى حاجتها إلى التجذّر ، وتجاوز الشعور بالتشرّد الذي يكرّسه فيها الدين اليهوديّ»[1] .

وما لبثت «زينات وكيل» أن راحت تغريه في كره البريطانيّين ، فهم ينظرون إليه بدونيّة ، «إنّك تحبّهم كما يحبّ العبد سيّده ، وأقسم على ذلك إنّهم يزدرونك ويركلونك ومع ذلك فأنت تحبّهم» ، فشرع يغيّر مجرى الحديث ، ويخبرها عن طموحاته للتقدّم في مجال التمثيل . فاقترحت أن يعود إلى الهند ويحترف التمثيل ، فذلك أفضل له من المحاكاة في بلاد غريبة ، ثمّ إنّه وسيم ، والفرصة متاحة له في بلاده ، فلن يكون له شأن خارجها مهما حقّق من إنجازات . لقد قبلت به عائدًا إلى الهند حتى لو انفصل درجة عن الواقع بامتهان التمثيل ، ولكنّها رفضت أن يكون محاكيًا في بلاد الإنجليز ، الذين مضوا في تعقيد علاقة تبعيّته لهم ، فقد كان هو وقومه تابعين لهم بفعل التجربة

---

(١) آيات شيطانيّة ، ص٤٣ .

الاستعماريّة ، وصار الآن تابعًا برتبة أقلّ من ذلك : تبعيّة بمحاكاة الأصوات .

لم تعرف «زينات وكيل» أنّ صلاح الدين هو ابن الرجل الثريّ «شانجير شمشا والي» إلاّ بعد أن أخبرها بذلك ، فرجته أن يصطحبها معه لزيارة والده ، وكان هو يريد أن يصفّي حسابه مع أبيه بعد سوء التفاهم الثقافيّ بينهما . كان الأب يمضي خمسة أيام مع زوجته الجديدة في القصر الجديد المسمّى «القلعة الحمراء» ، ثم يمضي نهاية الأسبوع مع ذكرى زوجته الراحلة في البيت العتيق ، وفيه تقرّر اللقاء ، فاصطحبها معه ، وحالما دخلا البوّابة رأى شجرة الجوز التي يعتقد أبوه أنّها مستودع روحه ، فقابله البوّاب العجوز «فالاب» وتعارفا بسرعة على الرغم من مرور زمن طويل على آخر لقاء بينهما ، فأعلمه البوّاب بأنّ أباه قطع عهدًا بأن يبقي المنزل مخصّصًا لذكرى الراحلة نسرين الأولى . وحينما رأى صلاح الدين شبح أمّه يمرّ أمامه في أحد الممرّات ، يرتدي «ساريًا» مزخرفًا «بأحرف أبجديّة وكلمات ، كأنّه مصنوع من ورق الصحف» صرخ مستغربًا ، فسارع «فالاب» يفسّر بأنّ أباه سمح لزوجته «كاستوبرا» ارتداء بعض أثواب زوجته المتوفاة ، وأنّ المرأة التي مرّت هي «كاستوبرا» وليس شبح نسرين الأولى .

ثم حضر الأب الذي بدا متقدّمًا في عمره ، شبه مهدّم ، وفاقدًا لكثير من هيبته القديمة ، فجاءته «كاستوبرا» بلفافة تبغ ، وجلست بجواره ، فطوّقها بذراعه ، فكان ذلك مثار استياء الابن الذي رأى في تصرّفه خيانة لزوجته الجديدة ، وإهانة لذكرى الأولى ، فكان جواب الأب وعشيقته والبوّاب : إنهم بذلك إنّما يحيون ذكرى الأمّ كلّ أسبوع بتمثيل حضورها بشخص «كاستوبرا» ، فذلك نوع من «العبادة والتأمّل الروحيّ» . ولا يحقّ له بعد غيبة طويلة إصدار أحكام خاطئة بحقّ طقس دينيّ يستعاد فيه حضور الأمّ الغائبة . وكان هو يرى في أبيه شخصًا متّهمًا ، فقد راقبه في صباه ، وحاول أن يغيّر مسار حياته ، وتزوّج بعد وفاة أمّه ، وصار يجدّف بعبادة شبحها من خلال المربّية ، ثم تملّك المصباح السحريّ الذي مكّنه من الحصول على كلّ شيء دون بذل جهد .

نظر «صلاح الدين» إلى أبيه من سياق ثقافة أخرى، وفسّر كلّ أفعاله في ضوئها، ولكنّه بدا من وجهة نظر الأب عاقًا، رمى وراء ظهره بتراث الأسرة وتاريخ بلاده، وهو نسخة مختلفة عنه، لا يريد أن يتعهّد أمر عائلة عريقة، أمّا الابن فطلب اقتلاع الشجرة التي يعتقد والده أنّ روحه تكمن فيها. وباقتراح من الابن جرى التفرّج على تحف تراثيّة من تاريخ المسلمين كان الأب يعتزّ بها، واسترعى اهتمام «صلاح الدين» سجادة رسمت عليها معركة يقودها حمزة عمّ الرسول، فـ«رأى فيها تجسيدًا للوحشيّة وهوسًا في سفك الدم.. والتمتّع الوحشيّ بآلام الآخرين»[1]. ولمّا انتهت الجولة شعر الأب بالفخار لأنّه «رجل يعتدّ بانتمائه وأصالته»، فهذه هي حقيقته، وينبغي الجهر بها، أمّا ابنه فقد «حوّل نفسه إلى مقلّد لكائنات غير موجودة»، فليس له من يرثه ويتابع الطريق الذي سار عليه، فبأفعاله التي جاء بها من بريطانيا سلب أصالته الهنديّة، وقد أيّدته زينات بقبلة على رأسه، وطلبت من الابن أن يمكث في الوطن، فذلك هو مكانه، لكنّه نهرها، واتّهمها بالوقاحة، «قلّة الحياء صفة عامّة بين الهنود. وعليكم أن تعيدوا النظر في فهمكم لمعنى كلمة العار»[2].

شاب علاقة «صلاح الدين» بالحاضرة الاستعماريّة مزيج من العبوديّة والإذلال والتملّك، تجسّد ذلك من خلاله زواجه بوارثة الأرستقراطيّة الإنجليزيّة «باميلا»، فقد كانت كناية عن رغبته في امتلاك بريطانيا، فإذا ما كان لديه أرض مقدّسة فهي إنجلترا، وباميلا «جزء من تلك الأرض»، بل كانت «في نظره بريطانيا اللعينة كلّها» كما تقول باميلا بنفسها. وقد تحقّقت من أنّه «لم يكن يحبّها على الإطلاق كلّ ما كان يستهويه صوتها. ذلك الصوت الذي كانت تفوح منه رائحة فطائر اليوركشاير.. الصوت القلبيّ الضارب إلى الحمرة.

---

(١) آيات شيطانيّة، ص٤٨.

(٢) م.ن، ص٤٩.

التابع من إنجلترا حلم حياته الأبديّ . . إنجلترا التي كان يرغب ويسعى بشكل محموم إلى سكناها»[1] .

التصق صلاح الدين بزوجته الإنجليزيّة في نوع من التبعيّة الواضحة ، ولم يترك ازدراؤها له أثرًا في استعادة كرامته الشخصيّة ، فهي رمز للإمبراطوريّة المتعجرفة التي تعيد إدراج أتباعها في الأنظمة الثقافيّة التي تريدها ، فغابت عنده إرادة الاستقلال ، واضمحلّت الممانعة ، وحالما بلغها نبأ خاطئ عن وفاة صلاح الدين بحادث سقوط الطائرة ، ارتمت في أحضان عشيق لها ، واحتفلت بأن دعت نفسها إلى مطعم فاخر ، فارتدت أفضل أثوابها ، وتناولت طبقًا من لحم الطرائد واحتست زجاجة من نبيذ ممتاز بكؤوس من الكريستال ، فقد كانت تترقّب إنهاء تلك الصلة المزيّفة بينهما . عثرت على بداية جديدة لحياتها مع عشيق من جنسها وثقافتها ، وحينما ثملت حلمت بزوجها يقول لها : «إن الأشياء توشك على النهاية . . وهذه الحضارة هنالك قوّة ستجهز عليها . لقد كانت حضارة مترفة وتافهة . . همجيّة ومسيحيّة . .كانت مجد العالم وينبغي أن نحتفل بذكراها قبل أن يحلّ الظلام» . هي تفكّر بالبداية وهو يفكّر بالنهاية .

ارتسمت لـ«صلاح الدين» صورة التابع الذي رأى في الهند صورة سلبيّة ، ورأى في بريطانيّا صورة إيجابيّة ، وكان قد انقطع عن أصل ، وأخفق في الارتباط بفرع ، فمثاله الأعلى أن يحاكي بحياته وأفكاره وسلوكه كلّ ما يراه في الإمبراطوريّة الآفلة . لقد ارتبط بامرأة احتقرته في نوع من المخادعة بأنّه امتلك شيئًا في عالم الإمبراطوريّة ، وبالغ في محاكاة أصوات لا أفعال ، فهو لا يستطيع أن يبتكر شيئًا في عالم لا يقبله إلاّ بوصفه مستعمَرًا قديمًا . وقد سرّ حينما لقّب بأنّه رجل الألف صوت وصوت ، على غرار الأثر الخرافيّ «ألف ليلة وليلة» ، فلا يسمح له إلاّ باحتذاء ظلال الأصوات ، وكلّما برع في المحاكاة قُبل ممثّلاً في مسرح زائف للحياة . وبوقوعه في مديونيّة كاملة للإمبراطوريّة الاستعماريّة التي

---

(١) آيات شيطانيّة ، ص١٠٢ .

منحته هُويّة المحاكي ، ينبغي عليه أن يغذّي كراهيته لبلاده ، ويصرّح بنكرانه للموروث الروحيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ ، بل ينبغي عليه الانسلاخ عن أسرته ، ومعاداة أبيه .

حينما غادر «صلاح الدين» بومباي إلى لندن جلس بجواره في الطائرة رجل بملابس غريبة ، وعرّف نفسه بأنّه «يوجين دمدي من الحرس المسيحيّ» فسأله صلاح الدين «هل تعني أنّك رجل عسكريّ؟» فأجابه ضاحكًا «نعم . نعم . يا سيّدي إنّني جنديّ متواضع في جيش العليّ القدير . إنّني عالم دينيّ . .وكنت موفدًا في بعثة تبشيريّة في بلادكم العظيمة لمكافحة التوجهّات الداروينيّة التي أخذت بالانتشار بين أبناء شعبكم . وكنت مكلّفًا بمحاربة داروين وكتبه وأفكاره . داروين هذا ، إنّه الشيطان نفسه ، وأنا لا أقبل أن يكون جدّي قردًا من فصيلة الشمبانزي»[١] . وتابع ثرثرته بما جعل صلاح الدين لا يرهق نفسه بالمتابعة والإصغاء .

ثم حدث أن اختطفت الطائرة وأنزلت في واحة صحراوية ، ولمّا بدأ المختطفون يفرجون عن بعض الرهائن من الأطفال والنساء ، واحتفظوا بخمسين راكبًا ، ثارت ثائرة المبشّر الذي لم يُسمح له بالمغادرة ، فلم تجد المرأة الوحيدة بين الخاطفين «بدأ من إسكاته بأن ضربته على فكّه السفليّ بأخمص بندقيّتها بعنف أدّت معه الضربة إلى قطع جزء من لسانه ، ممّا جعلهم يطلقون سراحه خوفًا من إصابته بالغرغرينا . وهكذا أطلق سراح المبشّر بعد أن فقد الأداة التي تمكّنه من ممارسة مهنته . .وحصل على حرّيّته بعد أن فقد لسانه»[٢] .

يمثل اللسان آلة الواعظ ، وحينما يبتر يكفّ الواعظ عن مهمته ، إذ لا يمكن الاعتراف بواعظ أبكم . لم ترد إشارة إلى أنّ الواعظ الإنجليزيّ قد نجح في حماية المؤمنين المسيحيّين في الهند من الداروينيّة ، ولكنّ المؤكد أنّ لسانه قد بتر بسبب

---

(١) آيات شيطانيّة ، ص٥٠ .

(٢) م .ن ، ص٥٢ .

ذلك ، فداروين إنجليزيّ ، وكان أحرى بالواعظ أن يحذّر بني قومه من مخاطر التفسير العلميّ لفكرة تطوّر الأنواع ، لا أن يذهب إلى الهند ليحذّرهم من مخاطر نزعة علميّة لا صلة لها بالدين . فداروين اقترح النظر إلى النسب الإنسانيّ من زاوية التطوّر التاريخيّ ، وفرضيّته علميّة ، ولكنّ الكنيسة رأت في ذلك إبطالاً للاّهوت جرى الأخذ به منذ طرح الكتاب المقدّس رؤيته لفكرة الخلق .

وليس ينبغي التمحّل في إيجاد تعارض بين فكرة تاريخيّة وعظة اعتباريّة ، فلا يراد بالداروينيّة إلاّ عرض الحقائق عبر التجربة ، ومن سوء الطالع أنّ ذلك يبطل مفعول الأسطورة التوراتيّة . إذ لم تصمّم فكرة التطوّر الطبيعيّ من أجل نقض الفكرة الدينيّة حول الخلق ، بل غايتها إثبات فرضيّة علميّة تتّصل بالنوع الإنسانيّ . حلّ الواعظ الإنجليزيّ في مستعمرة قديمة يريد تحذيرها من داروين ، ونسي المبشّرين الذين حذّروا من الهندوسيّة من قبل وأحلّوا المسيحيّة محلّها ، ولم ترد إشارة إلى بتر ألسنة أولئك ، ولكن جرى التصريح ببتر لسانه . بترت آلة التحذير الكنسيّ ، ولكنّ التابع ظلّ عالقًا في أرض الإمبراطوريّة الاستعماريّة .

لا يمكن تأويل أحداث رواية «آيات شيطانيّة» ، إلاّ باعتبارها نسيجًا سرديًا مضطربًا يعوم على الهذيان ، واللاوعي ، وفقدان الذاكرة ، والرغبة في الأخذ بفلسفة التحوّل والتقمّص ، ولكنّ تمثيل أحوال التابع الذي شوّهت هُويّته ، وخرّبت سويّته الإنسانيّة بالمحاكاة ، يمثّل الثابت السرديّ فيها ، فقد انحرفت الشخصيّات عن مسارها الصحيح حينما انزلقت إلى التمثيل القائم على المحاكاة ، فانفرط عقدها الأخلاقيّ إذ راحت تشنّع على التاريخ الدينيّ وشخصيّاته في نوع من الهجاء الساذج ، الذي يوافق منظور شخصيّات هشّة جرى قطعها عن مرجعيّات ثقافيّة أصليّة ، ولصقها بمرجعيّات أخرى طاردة لها ، فكان الإفصاح عن ذاتها متعسّرًا إلاّ في إطار هذيان سرديّ لا يعرف الانضباط ، فالارتداد الناقم إلى الماضي الدينيّ البعيد هو المكافئ لحالة الانقطاع عن واقع شوّهته التجربة الاستعماريّة الحديثة .

الفصل الثامن

التجربة الاستعماريّة والهُويّة المرتبكة

١ . الوشم الاستعماريّ وسياسات المحو:

استعادت الرواية العربيّة جانبًا من التجربة الاستعماريّة ، وأجرت عليها تحويرًا يناسب مقتضيات التخيّل التاريخي في الكتابة السردية ، فلم توّثق للأحداث كما وقعت ، إنّما جعلت منها خلفيّة مانحة للمعاني العامّة ، وإطارًا تفسيريًا لأفعال الشخصيّات ، ومرجعًا للحقبة الزمنيّة التي جرت فيها الوقائع ، وتباينت صور التمثيل السرديّ في النصوص السرديّة التي اعتنت بآثار الحقبة الاستعماريّة ، ومعظمها نأى بنفسه عن التوثيق ، وانصرف إلى كشف تأثير تلك التجربة في الشخصيّات ، وبيان تداعياتها الاجتماعيّة والثقافيّة والنفسيّة .

لم تكن التجربة الاستعماريّة قصيرة وخاطفة ، بل كانت طويلة ومتشعّبة شملت كثيرًا من الأقاليم العربيّة ، وتباينت في طبيعتها في ضوء ثقافة المستعمر وسياساته ، وفي ضوء المجتمع الذي كان موضوعًا لتلك التجربة ، فمن محاولة محو شبه كامل للهُويّة الثقافيّة مارسه الاستعمار الفرنسيّ بقصديّة واضحة في شمال إفريقيّة إلى استبعاد لمنظومة القيم الاجتماعيّة والثقافيّة الأصليّة كما ظهر ذلك في السياسات الإمبراطوريّة البريطانيّة في فلسطين والعراق ومصر والسودان ، لم تخل بلاد أخرى من ممارسات استعماريّة نهجت أساليب متعدّدة الأشكال ، كما هو الأمر في حواشي شبه الجزيرة العربيّة وليبيا وسوريا .

وبالإجمال ، فقد مرّ العالم العربيّ بمعظمه في هذه التجربة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، وراح يستعيد زمام الأمر شكليًا بعد عقود طويلة من السيطرة عليه ، فانتقل من حال الاستعمار المباشر إلى حال التبعيّة ، فلا عجب أن يكون حضور الآخر الغربيّ كبيرًا في المدوّنة السرديّة العربيّة الحديثة ، وتكون الحواضر الغربيّة مناطق جذب لكثير من أحداث تلك المدوّنة ، منذ أوّل رواية عربيّة ، وهي «وي .إذن لست بإفرنجي» لـ«خليل الخوري» التي صدرت في عام ١٨٥٩ .

لم تكن التجربة الاستعماريّة حدثًا عابرًا في التاريخ العربيّ الحديث ، فقد اختطف بعض الدول الأوربيّة بلادًا عربيّة كثيرة من حضن الإمبراطوريّة العثمانيّة الذابلة ، وحازتها لنفسها عقودًا طويلة مغذّية مجتمعاتها بأوهام الحرّيّة والاستقلال والتنمية ، فكان أن أعيد تشكيل الوعي العامّ بالتاريخ وبالهُويّة ، ليوافق السياسات الاستعماريّة ، وقد وجد السرد في تلك التجربة وتداعياتها مادّة خصبة أصبحت جزءاً حيًا في العوالم التخيّليّة للرواية العربيّة .

ليس القصد عرض تاريخ هذه الظاهرة ، فذلك أدخَلُ بتاريخ الأدب ، ولكنّ من المهم الوقوف على نماذج تكشف كيفيّة تمثيل تلك التجربة ، ولعلّ الحضور الاستعماريّ الإنجليزيّ إلى مصر بعيد حركة عرابي في عام ١٨٨٢ ، يعدّ حدثًا فاصلاً في تمثيل التجربة الاستعماريّة في السرد الروائيّ العربيّ ، فقد استأثر باهتمام عدد من الروائيّين في مصر وسواها ، إذ كانت الحملة البريطانيّة على مصر بداية لظهور السياسات الإمبراطوريّة الغربيّة في الوعي العربيّ ، إلاّ ما كان قد حدث قبل ذلك في حالة الاستعمار الفرنسيّ للجزائر ، حيث بدأت المنطقة العربيّة تتعرّف القوى الاستعماريّة ، على أنّ عمليّة تمثيل تلك الأحداث بالسرد الروائيّ قد تشعّبت ، فاختار كلّ عمل روائيّ ما يراه مفيدًا له في بناء أحداثه وحركة شخصيّاته .

٢. خريطة للحبّ وخريطة للكراهية:

رصدت رواية «خارطة الحب» لـ«أهداف سويف» جانبًا من التجربة الاستعماريّة في مصر ، فتوازى فيها مساران من الأحداث فصلت بينهما مئة سنة . وقعت أحداث المسار الأوّل في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العقد الثاني من القرن العشرين ، على خلفيّة الاحتلال البريطانيّ لمصر بُعيد حركة عرابي ، فيما وقعت أحداث المسار الثاني في السنوات الأخيرة من القرن العشرين .

وربطت بين المسارين مجموعة من الشخصيّات المتصاهرة التي اندرجت في

أحداث التاريخ ، فدوّنت بعض وقائعه وروت الأخرى ، فشخصيّة «الليدي آنا ونتربورن» زارت مصر بعد وفاة زوجها في الحملة البريطانيّة على السودان ، وتزوّجت المصريّ «شريف البارودي» ، وكان أن تركت رزمًا من الرسائل الشخصيّة ، وسجلاً من اليوميّات الدقيقة عن حياتها ، بيّنت فيها وجهة نظرها في ممارسات الإمبراطوريّة بوصفها قوّة استعماريّة تسيطر على جزء كبير من العالم ، واتّضحت في تلك الوثائق ، التي نُقلت إلى نيويورك ، ثمّ انتهى أمرها في مصر ، طبيعةُ سياسات الإدارة الاستعماريّة في بلاد النيل وحروبها في السودان . وبوصول تلك التركة الكتابيّة عن طريق الحفيدة «إيزابل باركمان» إلى «أمل الغمراوي» ، وهي الأخرى حفيدة لفرع آخر من الأسرة المصريّة ، حتى جعلت منها مادّة لكتابة رواية كشفت فيها علاقات التماثل والاختلاف في الأحوال المصريّة في مطلع القرن العشرين وخاتمته ، فجاءت الرواية مزجًا لحكاية مركّبة تنسجها جدّتان وحفيدتان عاشتا في ظلّ التجربة الاستعماريّة البريطانيّة لمصر وتداعياتها .

تداخلت حكاية «أمل الغمراوي» مع حكاية «آنا ونتربورن» ، ثم توازت معها في إيقاع أريد منه كشف الحال الاجتماعيّة في مصر خلال قرن ، فلم يظهر أنّ البلاد قد خطت خطوة واحدة إلى الأمام ، بل ربّما تكون تراجعت عن رهانات الطبقة الليبراليّة في أوّل عهدها ، فقد كانت مطالب ثورة عرابي ، والتدخّل الأجنبيّ ، والديون ، والأقليّات ، والتعليم ، أشدّ حضورًا وفاعلية في أوساط الطبقة السياسيّة منها في نهاية القرن العشرين ، حيث تفكّكت بنية تلك الطبقة ، وشلّها الفساد ، واندرجت الدولة في تبعيّة كاملة للمركز السياسيّ والاقتصاديّ الغربيّ .

نجحت «أمل الغمراوي» بوصفها كاتبة تمتلك وعيًا ناقدًا بتاريخ بلادها ، في خلق سياق سرديّ لحكاية «آنا ونتربورن» الموازية لحكايتها ، والمتصلة بالتجربة الاستعماريّة الإنجليزيّة في مصر ، فألقت ضوءًا كاشفًا على أحوال مصر قبل مئة عام ، ثم تقصّت واقع حال البلاد المصريّة المعاصرة ، حيث انسدّت الآفاق أمام

المجتمع ، وامتثل للاحتمالات السيّئة من الاستبداد السياسيّ إلى التطرف الدينيّ ، وضمن هذا المسار تضمّنت الرواية جدلاً مستفيضًا حول تبعات التجربة الاستعماريّة التي ثلمت التطوّر التاريخيّ لمصر في أوّل عهدها بالحداثة ، ثمّ انتهى الأمر بخرابها التامّ في نهايته . وأخذ التوازي بين المسارين دلالته من طبيعة الأحداث الخاصّة بتاريخ مصر ، وعلاقتها بالقوى الدوليّة الكبرى ، ومن طبيعة الشخصيّات التي عاشت في حقبتين تاريخيّتين ، فصل بينهما نحو عشرة عقود ، وقد أصبحت الكتابة الروائيّة رابطًا بين المسارين ، فمن سياق الحاضر انبثق الماضي ، واعتمدت تخيّلا تاريخيا أشبه ما يكون بأرشيف سردي ينتخب من الأحداث أكثرها تمثيلا لحال مصر في العصر الحديث .

جاءت الحفيدة «إيزابل» من أميركا تريد أن تكتب تحقيقًا صحفيًا عن فكرة «الألفيّة» الثالثة في مصر . قدمت من بلاد لم تعرف معنى للألفيّات ، وتجربتها في معرفة القرون دون عدد أصابع اليد الواحدة ، فهي بلاد حديثة عهد بالتاريخ ، لا تدرك مغزاه ، ولم تخبر مكره وخفاياه ، وكانت تتطلّع إلى معرفة أثر هذا الحدث في مجتمع تاريخيّ مرّ بعدد من الألفيّات في تاريخه الطويل ، وله جذر ضارب يمتدّ لعشرات القرون ، ولكنّها جاءت أيضًا تحمل تركة جدّتها الإنجليزيّة «آنا ونتربورن» ، فوضعتها بين يدي كاتبة مصريّة . وعلى هذا ، فقد انبثق المسار الأوّل للأحداث من صندوق جاءت به «إيزابل» من وراء المحيط ، ووضعته بين يدي كاتبة شغوفة بمعرفة تاريخ بلادها في الحقبة الاستعماريّة ، فقامت اعتمادًا على محتوياته برسم صورة للماضي من خلال الحاضر . وبإزاء ذلك انهارت الهرميّة الكاملة لأسرة الغمراوي بسبب التجربة الاستعماريّة وتداعياتها ، وتشتّت أفرادها في أرجاء العالم ، ولم يبق منها سوى الكاتبة التي تريد أن تدرج تاريخ أسرتها ضمن تاريخ بلادها بالكتابة عن الحقبتين الاستعماريّة والوطنيّة .

ارتسم تماثل كبير بين المصريّة «أمل» الراوية والحاملة لموقف الكاتبة وبين الأميركية «إيزابل» الصحفيّة التي جاءت مصر لتقصّي أحداث منعطف القرن

العشرين ، وقد حملت معها وديعة تاريخيّة ، فالاثنتان شغوفتان بالكتابة ، وتمرّان بأزمة عاطفيّة ، وإذا كانت الأولى قد تزوّجت إنجليزيًا ولديها منه أطفال ، وهما منفصلان ، يعيش هو في لندن وتعيش هي في القاهرة ، فإنّ الثانية مرّت بتجربة مماثلة ، إذ أحبّت عمر الغمراوي ، وهو أخ لأمل الغمراوي الذي يقيم في أميركا ، وقد هاجر إليها منذ عقود ، لأنّه غير قادر على قبول حياة معطّلة في مصر ، وإيزابل هي حفيدة «الليدي آنا ونتربورن» ، فأمّها ياسمين إنجليزيّة ، وأبوها جوناثان أمريكيّ ، فيتّصل نسبها الإنجليزيّ عن طريق جدّتها «آنا» زوجة الكابتن «إدوارد» الذي خدم الإمبراطوريّة ، وهو ابن «السير شارلز» الذي يطوي موقفًا مناهضًا للإمبراطوريّة وإدارتها الاستعماريّة في مصر ، وينتهي الأمر بـ«آنا» أن تتزوّج «شريف البارودي» وهو شقيق «ليلى البارودي» الجدّة العليا لـ«أمل» .

تنتمي «أمل أحمد حسني مصطفى الغمراوي» لأسرة مصريّة عريقة قاومت الاحتلال الإنجليزيّ ، وقد حبس اللورد كرومر المعتمد البريطانيّ في مصر ، اثنين من أجدادها ، ثم تزوّج أبوها من الفلسطينيّة مريم الخالدي في عام ١٩٣٥ ، وشارك متطوّعًا في فلسطين بعد أن ترك الجيش المصريّ الذي خدم فيه ضابطًا في سلاح الفرسان ، وولدت هي عشيّة ثورة ١٩٥٢ ، وسرعان ما جرّدت الثورة عائلتها من المجد والثروة فتشتّت شملها ، إذ مات الأب ، وسافر الأخ إلى أميركا ، وأصبح موسيقيًا شهيرًا ، وكاتبًا معروفًا .

وكانت جدّتها «ليلى البارودي» ، وهي تتّصل بأسرة «محمود سامي البارودي» وجدّة إيزابل «آنا ونتربورن» ، قد تعارفتا في الثاني عشر من مارس عام ١٩٠١ ، حينما اختطف آنا شباب مصريّون ، وهي متنكّرة بزيّ رجل إنجليزيّ ، واحتجزوها في بيت الغمراوي ، لمبادلتها بالزوج المعتقل لدى الإنجليز ، فوقع بينهما تعارف ، وأصبحتا صديقتين ، وما لبث أن تزوّجها «شريف البارودي» وهو شقيق «ليلى» ، فكان بذلك الجدّ الأكبر لـ«إيزابل» . وتصادف أنّ الجدّتين كانتا ولوعتين بكتابة اليوميّات ، وكما تقول «أمل» عن علاقتها بإيزابيل ، فقد كنّا

«نداوي جروح أسلافنا ببلسم الصداقة بيننا»[1] .

فصل بين رحلة الجدّة والحفيدة إلى مصر نحو قرن ، تبدّلت فيها الأحوال بصورة كاملة ، فإذا كانت الأولى سليلة إمبراطوريّة لا تغيب عنها الشمس ، جاءت مصر لتزورها مدفوعة بموقف ثقافيّ استشراقيّ ، تريد من خلاله رؤية هذه البلاد العجيبة ، فإنّ حفيدتها الأميركيّة قد وصلت مصر في ظروف مغايرة لم يبق فيها لتلك الإمبراطوريّة وجود ، وأمستْ لا تكاد تشرق عليها الشمس . من الصحيح أنّ «أمل» كانت تتوقّع أن تكون زيارة «إيزابيل» للبحث في شؤون التطرّف الدينيّ والحجاب والسلام وتعدّد الزوجات ووضع المرأة في الإسلام وختان البنات . لكنّ المفاجأة أنّها جاءت تكتب عن أمر لا صلة له بكل ذلك ، فقد جاءت حاملة معها ذخيرة نادرة ، صندوق إمبراطوريّ يحمل ذاكرة الأسرة .

٣. شجون استعماريّة فوق هضبة الهرم:

افتتحت رواية «خارطة الحبّ» بالفقرة الآتية : «تبدأ القصص من أغرب الأشياء : مصباح سحريّ ، نتفة من حديث وقع على الأذن ، خيال يتحرّك على حائط . أمّا قصّتنا هذه ، فتبدأ بصندوق ، صندوق قديم من الجلد البنيّ جفّ وتشقّق ، صندوق ذي غطاء أحدب مربوط بحزامين اسودّت الأبازيم فيهما من القدم والإهمال»[2] .

جاءت الصحفيّة «إيزابل باركمان» بهذا الصندوق من أميركا إلى مصر وسلّمته إلى الكاتبة المصريّة «أمل الغمراوي» ، فوجدت فيه كلّ ما يلزمها لكتابة رواية عن أحوال أسرتها وبلادها في مطلع القرن العشرين ، فيه مذكّرات ويوميّات ورسائل جاءت بـ« أوراق صقلها الزمن ورقّقها ، أوراق وأوراق ، أغلبها

---

(١) أهداف سويف ، خارطة الحبّ ، نقلتها إلى العربيّة فاطمة موسى ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣ ، ص١٠٥ .

(٢) م .ن ، ص١٥ .

مغطّى بكتابة بالإنجليزيّة بخطّ صغير واثق مائل الحروف» . وجاء بعضها مكتوبًا بالفرنسيّة ، وقد حفظ في ظروف ، أو في ملفّات بنّيّة قديمة ، ووجدت في الصندوق «مفكّرة كبيرة خضراء ، وأخرى من الجلد البنّيّ السادة» لها حزام وقفل صغير ، حفظ مفتاحه في «كيس من الجوخ الأخضر ، كيس معوجّ قليلاً ، جافّ لا يلين في اليد ، تلك تركة «الليدي آنا ونتربورن» .

وفي ظرف بنيّ كبير وجد مخطوط مكتوب بخطّ الرقعة المنتظم ينوف عدد صفحاته على الستين صفحة ، هو ما خطّته أنامل «ليلى البارودي» على ورق ذي سطور متقاربة ، «حافظ على لونه الأبيض بين دفّتين من ورق مقوّى رماديّ مرخّم متيبّس يقاوم الفتح ، ويستعصي على اليد» . إلى ذلك احتوى الصندوق على قصاصات من جرائد الأهرام واللواء والتايمز والديلي نيوز وبرنامج حفل مسرحيّ إيطاليّ ، وفي كيس آخر كحليّ اللون ، وجدت مسبحة من الخشب المصقول ، ثم احتوى الصندوق على كرّاسات للرسم وأخرى للخطّ العربيّ ، وعدد من كتب النحو العربيّ ، ثم «حلية غريبة على شكل علبة صغيرة من معدن ثقيل في سلسلة رقيقة من الصلب» ، فيها صورة امرأة شابّة ذهبيّة الشعر ، بوجه «بيضاويّ لطيف ذي ملامح دقيقة ، يبدو ثغرها وكأنّه يستعدّ للابتسام . أمّا عيناها فلونهما غريب ، أقرب إلى اللون البنفسجيّ»[١] . نقش التاريخ على ظهر الحلية ١٨٧٠ ، إنّها صورة «الليدي آنا ونتربورن» .

وفي كيس آخر حفظ ثوب من القطن الفاخر الرقيق لطفل ، وفي كيس من الموسلين وجدت «نسجيّة عجيبة عليها رسم فرعونيّ ، وكلمات عربيّة» ، ثم شال أبيض من القطيفة الزبدة ، وآخر من الصوف الرقيق «مطرّز بالورود الدقيقة بَلِي حتى تستطيع الرؤية خلال النسيج في بعض المواضع» ، وفي الصندوق أشياء كثيرة جاءت كلفائف من ورق أو قماش ، كلّها محفوظة في ظروف . إنّه «صندوق من العجائب كأنّه كنز» ، ففيه كلّ المادّة الأوليّة من وثائق ومدوّنات

---

(١) خارطة الحبّ ، ص١٤ .

تعود إلى مطلع القرن العشرين، وهي التي سوف تشكّل قوام رواية «خارطة الحبّ».

احتوى الصندوق على ذخيرة أفادت منه «أمل الغمراوي» في معرفة تاريخ بلادها في خاتمة القرن التاسع عشر وأوّل العشرين، ففيه كدس كبير من مذكّرات الجدّة «آنا ونتربورن» ورسائلها، وفيها ألقت ضوءاً على أفكار رجال الإدارة الاستعماريّة وسيّداتها، وقد كشفت المخالطة هول التحيّزات الثقافيّة والدينيّة والعرقيّة ضد المصريّين، وبما أنّ كثيرًا من رسائل «آنا» موجّهة إلى أبي زوجها «السير شارلز» المناهض لتلك الإدارة، فإنّ تلك المدوّنات فضحت المواقف الخاطئة للإدارة الاستعماريّة من المجتمع المصريّ، ومعظم أفرادها من كبار الموظفين، أو المكلّفين ببعض الأعمال.

تضمّنت بعض الرسائل جملة من الآراء تبادلها رجال الإدارة حول طبائع المصريّين في رحلة قاموا بها إلى هضبة الهرم. قال هاري بويل السكرتير الشرقيّ للورد كرومر الحاكم البريطانيّ العامّ لمصر: «إنّ البلاد لم تحظ أبدًا بمثل حكم البريطانيّين، وإنّ المصريّين لم يكونوا أبدا على مثل سعادتهم ورخائهم اليوم تحت اللورد كرومر»[1]. فعارضه المهندس «وليام ولكوكس» وهو المسؤول عن بناء خزان أسوان، بأن كلامه لو كان صحيحا لانتفت معارضة الصحف للوجود البريطانيّ في مصر، فكان ردّه بأنها ثرثرة طبقات تحترف الكراهية ضد الإنجليز. أمّا دوجلاس سليدن فوصف الأفندية المصريّين بـ«النفاق والثرثرة» فهم يحاولون التشبّه بالإنجليز، وراح يهزأ بباقات قمصانهم وبأحذيتهم ذات اللونين، وتبنّيهم «عن غير فهم» لأفكار أوربية حول الحرّيّة والديمقراطية، إلى ذلك فإن ثقافتهم الفرنسية مثار شك، فهم نخبة تأخذ بالثقافة الغربيّة لكنّها تعارض الإنجليز.

ثم تنقل «آنا» عن «بويل» قوله بأن «القطاع الأهم في مصر هو قطاع الفلاحين، وأن بريطانيّا لم تأت للفلاحين إلاّ بالخير». أمّا «الأفندية» فما هم

---

(١) خارطة الحبّ، ص٩٨.

«بمصريّين حقيقيّين وعلى هذا يمكن تجاهل آرائهم» . وتدخل «سليدن» جازما «بأنه لا يوجد كائن يمكن أن يسمّى «مصريّا» فالأقباط فقط من سلالة القدماء وهم قليلون ، وبلا نفوذ أو أهمّيّة . أمّا أتباع محمّد علي فهم من العرب ولم يوجدوا في مصر إلاّ حديثا» . ولما اعترضت «مسز بوتشر»على ذلك ، لأنّها رأت أنّ «شخصيّة قدماء المصريّين كانت على درجة من الوضوح والحيويّة لا تسمح لها أن تضيع من أحفادها اليوم» . قاطعها «سليدن» قائلا «لم تضع يا سيدتي ، تعفنت ، تعفّنت تماما»[1] .

أمّا جورج يونج ، وهو مؤرّخ جاء يكتب عن مصر ، فمن رأيه «أن المصريّين لهم شخصيّة مصريّة فعلا لكنّهم لا يعوها بعدُ» . ومثال ذلك ما كشفته حركة عرابي . فتدخّل ولكوكس متحدثا عن التعليم الاستعماريّ ، فَنَعى قلة ما تقوم به الإدارة لتطوير التعليم ، وقال إنّه «لا يعتقد أننا ننوي أن نخرج من مصر بعد أن نتمّ إصلاحها وإلا لكنّا اهتممنا بالتعليم حتى يتمكّن المصريّون من استلام مقاليد حكم أنفسهم ، وكان يتكلّم بضمير صاف كمهندس يقوم بعمل فيه فائدة للبلاد ، وينوي المغادرة عند إتمامه» . وتنقل عن بويل وسليدن ، قولهما «إن الأهالي لن يستطيعوا حكم أنفسهم إلاّ بعد أجيال حيث لا تتوفر لديهم الأمانة ، ولا القوّة الأخلاقيّة ، وهم معتادون على حكم الغرباء ، وما دام الأمر كذلك ، فالحكم البريطانيّ أفضل من الألماني أو الفرنسي ، ولو لم نكن نحن هنا لكانت هنا فرنسا أو ألمانيا» . لكن يونج أكد خلال المناقشة «إنّنا سوف نضطر إلى الرحيل في يوم ما ، وإن لم نرحل عن طوع خاطر فسوف يطردنا المصريّون»[2] .

كشفت الوثائق مواقف الإدارة الاستعماريّة ، وأحكام موظفيها بحق المصريّين ؛ فالنافذون منهم نظروا بازدراء إلى الشعب المصريّ ، ورأوا أن الإنجليز

---

(١) خارطة الحبّ ، ص١٠٠ .

(٢) م .ن ، ص١٠٠-١٠١ .

جاءوا منقذين له من الجهل والتخلّف ، على أن نبرة خفيفة من المعارضة تخلّلت تضاعيف الحديث لكنّها لمْ تغيّر من الأحكام النهائيّة ، فالمتحدّثون عَرضوا أفكارهم في جلسة غداء جوار الأهرام حيث تقرِّر مصير المستعمَرين .

تتحرك شخصيّات الإدارة الاستعماريّة في أماكن مغلقة ، فلا تتخطاها إلى سواها ، يقبع اللورد كرومر في قصر الدوبارة ، وتلتقي نخبة الإدارة على العشاء أو الغداء في نادي الجزيرة ، وتتنزه على هضبة الهرم ، ويقيم الضيوف الأجانب في فندق «شبرد» ، أمّا الشخصيّات المصريّة فالبلاد مفتوحة أمامها ، كالبيوت ، والمساجد ، والشوارع ، والقرى ، والطرقات ، فرجال الإدارة يحجبهم عن الأهالي هوس الخوف ، ومحور أحاديثهم ذمّ المجتمع المصريّ ، والتشكيك في تاريخه ، وقدرته على إدارة نفسه ، فيما ينهمك المصريّون بالمظاهرات المقاومة للاحتلال ، وبناء الجامعات والمدارس ، وخوض النقاشات حول الحريات العامّة ، والحقوق الوطنيّة ، وحقوق المرأة ، فالأماكن المغلقة تفرض نمطا من التفكير المغلق ، فيما تنشط الآراء والأعمال في الفضاءات المفتوحة .

وظهرت مشكلة اللغة في ظلّ التجربة الاستعماريّة ، حيث تتعرض الثقافة القوميّة للتشويه بحكم التبعية ، فالإدارة الاستعماريّة تتبنى الإنجليزيّة لغة رسميّة في البلاد ، وبما أن النخبة الوطنيّة في تعارض معها ، فهي غالبا ما تتجاهل أهمّيّة هذه اللغة ، وبها تستبدل اللغة الفرنسية ، ولا تظهر العربيّة إلاّ بوصفها لغة الطبقة الدنيا ، وتتجلّى هذه القضيّة بأفضل أشكالها في أسرة الغمراوي ، فشريف البارودي وأخته ليلى يستخدمان الفرنسية في حديثهما مع «آنا ونتربورن» لانها لا تعرف العربيّة ، وهما غير عارفين بالإنجليزيّة جيدا ، فتصبح الفرنسية وسيطا بين الإنجليز والمصريّين ، ويأبى شريف البارودي الحديث مع كرومر بالإنجليزيّة ، فتكون الفرنسية لغته بترجمة زوجته «آنا» ، وواضح أن التواصل بين رجال الإدارة الاستعماريّة والأهالي مفقود بسبب غياب اللغة المشتركة ، فحلّ سوء التفاهم محلّ التفاهم ، ولم يظهر حديث مباشر بين الطرفين بلغة عربيّة أو إنجليزيّة ، إنّما كانت الفرنسية هي الخيار الثالث .

نتج عن التجربة الاستعماريّة فصم الصلة بين اللغة والمكان، فهذان عنصران متلازمان في الآداب القوميّة، لكن الصلة بينهما تنفكّ، فيكتب الأدب بغير اللغة القوميّة، كما حدث في رواية «خارطة الحب» التي كُتبت بالإنجليزيّة، ودارت الحوارات بالفرنسية أو الإنجليزيّة أو العامية المصريّة، وأُعيدتْ ترجمتها إلى العربيّة، وقد اتضح أن شخصيّات الإدارة الاستعماريّة لا تقبل الحديث بالعربيّة، فهي تفرض لغة الإمبراطوريّة، وبما أن بعض الشخصيّات المصريّة لا تجيدها، فتكون الفرنسية وسيلة التفاهم بين الطرفين. وحيثما عرفت بلاد التجربة الاستعماريّة فسوف تتكرّس اللغة القوميّة للمُستَعمِر على حساب اللغة القوميّة للمُستَعمَر، ويتبع ذلك انحسار الثقافة الثانية على حساب الأولى.

٤. الجرح الاستعماريّ: تحيّزات وقتل عنيف.

سعت رواية «خارطة الحب» إلى ردم الهوّة بين الشعوب التي خلفتها التجربة الاستعماريّة، فلدى الإمبراطوريّة، ممثلة ببريطانيّا، ولدى الدولة المستعمَرة، ممثلة بمصر، شخصيّات إيجابيّة تتفهم الأحوال التاريخيّة للأمم، وتعرف رهانات القوّة والضعف، مثل السير شارلز، والليدي آنا ونتربورن، وكثير من أفراد أسرة الغمراوي، ولكن فيهم من يطوي شرّا ضد الآخر، ويزدريه، كحال اللورد كرومر المعتمد البريطانيّ في مصر، وسكرتيره هاري بويل.

يتألّف النمط الأوّل من أفراد عابرين لحدود التحيزات الثقافيّة، فلا يجوز إدراجهم في تيار السياسات الإمبراطوريّة، لأنّهم مناهضون لنهجها الاستعماريّ، وإن كانوا ينتمون إليها تاريخيّا. وتبدو التجربة الاستعماريّة، ممثلة بالنمط الثاني، ممارسة كريهة انخرط فيها أفراد يضمرون الكراهية للشعوب الأخرى، فيتوهمون القيام بأدوار خلاصية ينتشلون بها تلك الشعوب من التخلّف، ويدفعون بها إلى مدارج التقدّم، وهذه حجة طالما اتكأت عليها تجارب الاستعمار كلّها في التاريخ، فقد شنت حملات إبادة باسم القيم العليا، وباسمها دشّنت الحقبة الاستعماريّة لتاريخها في العصر الحديث.

وبإزاء تمايز في المواقف حول السياسات البريطانيّة في مصر بين الشخصيّات الإنجليزيّة ، ظهر المصريّون باعتبارهم جماعة متضامنة يتشاركون في طريقة التفكير ، والتطلّعات ، والعواطف ، فضلاً عن المشترك الأكبر بينهم الذي تمثله ظروف احتلال بلدهم ، فقد انخرطوا في مقاومة متعدّدة الأبعاد ، وظهرت الإدارة الاستعماريّة مشغولة بالحكم والسيطرة والنهب ، وتمزيق التماسك الاجتماعيّ الموروث في المجتمع ، ولم تتردّد في تعكير صفو الوحدة الوطنيّة بأفعال مقصودة أريد بها إشاعة الفرقة فيما بين المصريّين بسياسة التقريب والإبعاد . وقد شكّلت هاتان الجماعتان رؤى متناقضة ، فالمصريّون يواصلون إنتاج أيديولوجيا وطنيّة وضعت في حسابها أن الإنجليز حضروا إلى بلادهم مستعمرين ، أمّا رجال الإدارة فانصب اهتمامهم على الحكم باحتلال البلاد ، وإدارتها طبقا للمصالح الإمبراطوريّة ، فلا يرون في المصريّين إلاّ كتلة مبهمة لا هُويّة لها ، وموضوعًا مناسبًا للاحتلال .

وقد أفضى كلّ ذلك إلى تلازم موقفين مضادّين للإمبراطوريّة ، أولّهما موقف السير شارلز ، وثانيهما موقف المصريّين ، فمغامرة الإمبراطوريّة البريطانيّة في مصر والسودان كانت منازلة دنيئة ، فهي حرب «من صنع خيال الساسة ، وحرب لإرضاء تلك الأرملة الغارقة في إمبراطوريّتها ، إمبراطوريّة الرعاع»[1] . وقد اتّفقت القوى الإمبراطوريّة في أوربّة على «أنّ الهدف من العمليات الإفريقيّة هو إدخال المدنيّة إلى إفريقيّة لصالح أوربّة ، وأنّ كلّ الوسائل التي تخدم هذا الهدف تعتبر مباحة» ، فلا يتردّد السير شارلز في وصف الإمبراطوريّة بأنّها اختراع «سوف يدمّر مكانتنا واحترامنا كأمّة شريفة»[2] . ظهرت فكرة الإمبراطوريّة في سياق التنافس الدوليّ للسيطرة على العالم ، وجعله موضوعًا للقيم الغربيّة ، وخاضعًا لها ، ولهذا فحينما خالفه ابنه الكابتن إدوارد زوج آنا ،

---

(١) خارطة الحبّ ، ص٣٨ .

(٢) م .ن ، ص٤٠ .

والتحق بالحملة إلى إفريقيّة ، فإنّما كان «يعتقد أنّه يؤدّي واجبًا» ويبحث عن «مغامرة وهدف ورسالة»(١) .

وكانت مغامرة الجنرال «كتشنر» في السودان مثار استياء بعض الساسة البريطانيّين المناهضين للإمبراطوريّة ، وحينما عاد إلى الوطن ، قيل له : «إن لم تنزل اللعنة على الإمبراطوريّة البريطانيّة بسبب ما فعلت ، فليس هنالك حقّ في ديننا» ، وقد حنق السير شارلز ومجموعة من أصدقائه على توقيع اتّفاقية السودان ، إذ كانت الإمبراطوريّة قد تخلّت عن السودان ، ثم أجبرت مصر على التخلّي عنه ، لكنّها عادت واستولت عليه كأنّه بلد بلا عائديّة ، ثم أجبرت مصر على تحمّل تكاليف الحملة العسكريّة . فحسب الاتّفاقية التي وقع عليها اللورد كرومر المعتمد البريطانيّ في مصر وبطرس غالي ، ينبغي أن تتحمّل «مصر كلّ تكلفة التمويل والعمالة لحرب إعادة الغزو»(٢) . وكان رجال كتشنر ، قد مثّلوا بجثّة المهدي ، فقطعوا رأسه ، وجعلوا من جمجمته محبرة للجنرال .

انطبع ذلك سلبًا في نفس «إدوارد» المنتمي إلى أسرة نبيلة . لكنّ أوهام الإمبراطوريّة قادته للانخراط في الحملة ، فهو «يظن أنّ الخروج في تلك الحملة عمل من أعمال الشرف والرفعة» . وفي ميدان الحرب ، حينما واجه السودانيّين اكتشف وهمه ، إذ «تحوّل الأعداء الدراويش المتعصبون ، إلى رجال من بني الإنسان مساكين بخيامهم الرثّة وأتباعهم في الأسمال ، نساءً وأطفالاً وماعزًا ، وسيماء شهور من الجوع على أجسادهم ، وحرابهم الأسيفة ، والبنادق القديمة في أيديهم وأعلامهم المهلهلة تخفق فوق رؤوسهم ، رجال تدفعهم فكرة عن الحرّيّة والعدل في وطنهم . لكنّهم لا يتوقّفون ، يزرعون رايتهم ويندفعون إلى الأمام بحرابهم»(٣) . فكان أن قاتل ، ثم قُتل ، فمات غير راضٍ عن حرب

---

(١) خارطة الحبّ ، ص٣٨ .

(٢) م .ن ، ص٤٠ .

(٣) م .ن ، ص٤٢ .

تخوضها الإمبراطوريّة بلا مسوّغ . وكان أبوه السير شارلز غاضبًا يزدري الروح الإمبراطوريّة الغربيّة التي تسمّم العالم في كلّ مكان ، فهو ساخط على أفعال الإنجليز في جنوب إفريقيّة ، وعلى أعمال البلجيكيّين في الكنغو ، وعلى أعمال الأميركيّين في الفلبّين ، وعلى التورّط الأوربّيّ في الصين ، وحينما كانت «آنا» تصغي إليه تقتنع «بأنّنا نعيش في عصر فظيع الوحشيّة»[1] .

لم يمت الكابتن إدوارد نجل السير شارلز في سبيل هدف نبيل ، إنّما هلك في إحدى مغامرات الإمبراطوريّة في السودان ، وكان ذلك عقابًا غامضًا لأسرة قاومت تلك المغامرات ، أمّا الأب فقد انزوى متألّمًا ؛ إذ الثمن الذي دفعته الأسرة يفوق موقفها من حروب الإمبراطوريّة ، أمّا الزوجة «آنا ونتربورن» فقادتها خطوتها إلى العثور على حياة جديدة في المنطقة التي قتل فيها زوجها ، إذ رحلت إلى الشرق ، وانتهى أمرها بأن اقترنت بشريف البارودي الذي ينتمي إلى عائلة ألحقت بها الإمبراطوريّة أذًى مباشرًا ، لكنّ «آنا» وقد أصبحت زوجة لأحد الأعيان المناوئين للإدارة الاستعماريّة في مصر ، نجحت في إعادة ترتيب حياتها في ظروف بالغة الصعوبة ، فلم ينس اللورد كرومر وكبار موظفي الإدارة أنّها تنتمي إلى عائلة أرستقراطيّة ضحّت بأحد أبنائها في سبيل مجد التاج الإمبراطوريّ ، ولم تنس هي أنّ بني قومها ألحقوا ضررًا بالغًا بمصر المحتلّة ، ولم تغفل عن أنّ زوجها شريف البارودي كان منخرطًا في أعمال مناوئة للسلطات البريطانيّة .

اكتملت هذه العلاقة الزوجيّة في ظروف غير طبيعيّة ، اختبارًا للزوجين في الوفاء للحبّ الذي ربطهما من أوّل نظرة ، فقد ثبّتا ركيزتها بعناد العشّاق ، وحالما قتل الزوج عادت الزوجة إلى بلادها الأصليّة حاملة معها ثمرة الزواج ابنتها الوحيدة «نور الحياة» ، التي شقّت طريقًا مغايرًا لأسرة جديدة اختلفت عن فرعها المصريّ ، فقد أنجبت «ياسمين» في باريس ، وتوجّهت ياسمين إلى

---

(١) خارطة الحبّ ، ص٤٦ .

نيويورك ، وعانت مرض «الزهايمر» ، وهنالك أنجبت «إيزابيل» التي ارتبطت بعلاقة مع المصريّ عمر الذي يعيش في أميركا ، وهو ابن أحمد حسني مصطفى الغمراوي ، فحسني هو زوج ليلى البارودي أخت شريف الذي تزوّج «آنا ونتربورن» .

ولم تلعب هذه الأجيال الأربعة المتداخلة من الأسرة دور الشاهد المباشر ، طوال قرن من الزمان ، على ما فعلته الإمبراطوريّة من تفريق بين البشر ، وإعادة ربطهم بأوطان جديدة فحسب ، إنّما كشفت ظهور السلالات وأفولها في بلاد كثيرة ، فلا غرابة أن تكون إيزابل أميركيّة ، من أصول إنجليزيّة - مصريّة ، وتكوّن «أمل» زوجة لإنجليزيّ ، لكنّها هجرت الحياة الزوجيّة وعاشت في القاهرة ، وكأنّها بكتابة رواية العائلة تريد تثبيت مصائر الشخصيّات التي عاشت في بلاد ذاقت مرارة التجربة الاستعماريّة ، فقد تضامن جزء من الأرستقراطيّة البريطانيّة مع جزء من الأرستقراطيّة المصريّة لمقاومة الإمبراطوريّة ، فوقع اقتران بين طرفين يمثّلانهما ، لكنّ النتائج كانت أكبر من أن تبقى حبيسة تداخل الأجناس ، إنّما حلّ التفرّق محلّ الانصهار ، إلى ذلك فقد كشف مرور مئة عام عن تغييرات كبيرة في مصائر الشخصيّات والأمم ، إذ انهارت الإمبراطوريّات القديمة وظهرت سواها ، لكنّ البلاد التي ذاقت التجربة الاستعماريّة ممثّلة بمصر ، جرى كبح نموّها الطبيعيّ ، وتمزيق نسيجها الاجتماعيّ ، وانتهى الأمر بها إلى أن تكون دولة تابعة . وبما تأدّى عن ذلك تراجع أهمّيّة مفهوم الهُويّة الأصليّة ، فإيزابيل أميركيّة ، من أصول إنجليزيّة مصريّة ، وأمل الغمراوي أمّ لأطفال من الإنجليز ، أمّا أخوها عمر ، فهو مزيج من أميركيّ ومصريّ وفلسطينيّ .

٥. تعديل مفهوم الهُويَة:

أخفى النكران اللفظيّ لمفهوم الهُويّة تعصّبًا نقض معناه ، فقد حمل عمر الغمراوي هُويّته الأصليّة ، وعبّر عنها بموسيقاه ، وبرحلاته إلى فلسطين المحتلّة ، ولم يتكلّل زواج «أمل» بالنجاح من رجل إنجليزيّ ، وظلت رحلة «إيزابيل» ذات

الأصول المصريّة محفوفة بالمخاطر طوال وجودها في مصر ، خوفًا عليها من الجماعات الدينيّة المتشدّدة ، وكلّ هذا أحال على فكرة فعّالة في السرد ؛ فالهُويّة ليست اختيارًا فرديًا يتّخذه المرء لنفسه ويتسمّى به ، بل لبوس ثقافيّ يزوّد الشخصيّة بتعريف موصوف ، فقد ظلّت «آنا» تعرف بأنّها إنجليزيّة ، وجرى وصفها طويلاً بأنّها «الليدي آنا ونتربورن» ، ولم يشفع لـ«نور الحياة» وابنتها «ياسمين» وحفيدتها «إيزابل» أن يبقين مصريّات امتثالاً لانتساب الأب المصريّ ، وهُويّة الأمّ الإنجليزيّة التي تركت مصر بعد مقتل زوجها ، وذهبت إلى بريطانيا ، إنّما اكتسبت نور الحياة هُويّة زوجها الفرنسيّ ، وحملت ياسمين هُويّة زوجها جوناثان الأميركيّ ، ثمّ انتهى بالحفيدة إيزابل الأميركيّة التي تزوجت عمر المصريّ ، فأنجبت آخر طفل في السلالة ، وهو «شريف» ، الذي لم تقع الإشارة إلى هُويّته . عمر وإيزابيل كانا قد مرّا قبل لقائهما بتجربتي زواج فاشلتين في أميركا .

وكشف حضور «آنا» في الفضاء الاجتماعيّ المصريّ بعدًا مغايرًا لحضور الآخر . فمن الصحيح أنّ رجال الإدارة الاستعماريّة كانوا يتصرّفون بكثير من العجرفة تجاه المصريّين ، لكنّ وجودها عدّل من نظرتهم الاستعلائيّة المطلقة تجاه الآخر ، فهي الوسيط الموصل بين قطبين متناقضين ، مع أنّها سليلة أسرة إنجليزيّة أرستقراطيّة ، وزوجة محارب له صلة بالحملة العسكريّة على مصر والسودان ، لكنّها لم تأت إلى مصر معبّأة الخيال بالكراهية ، إنّما بهاجس الاكتشاف والتعرّف ، فانزلقت إلى المشاركة والاندماج حالما تزوّجت شريف البارودي ، وأنجبت منه طفلتها ، وأصبحت جزءًا من الأسرة المصريّة ، وهي التي أعادت نسج جانب من التاريخ الأسطوريّ لمصر عبر أسطورة أوزيزس وأوزيريس والطفل حورس بنول مصريّ ، فمن خلالها خلقت أسرة متشعّبة عابرة للأعراق ، والأديان ، والثقافات ، التقى أحفادها في نهاية القرن العشرين .

وإذا كانت «آنا» قد نظرت إلى مصر نظرة استشراقيّة في أوّل حضورها ، ثم قامت بتعديلها إثر زواجها من شريف البارودي ، فإنّ أمل الغمراوي كشفت عن

وعي أصيل بحركة التاريخ ، وجاءت رؤيتها للعالم على غاية من الأهمّيّة ، فلم يبق صوغ المادّة الأصليّة لتاريخ بلادها استناداً إلى المذكّرات واليوميّات والرسائل فحسب ، بل تميّزت بنظرتها المأساويّة لأحوال أسرتها وبلادها طوال مئة عام ، ولم تغفل مكر التاريخ حيث يقلب الأدوار ، ويغيّر المواقع ، ويعيد ترتيب العلاقات ، فقد اصطنعت الحبكة السرديّة الناظمة للأحداث ، وكان انتقالها الحرّ بين كل ذلك ميسورًا جيئة وذهابًا ، فلوحة العائلة وتاريخ الوطن ، مكّناها من ربط نفسها بالشخصيّات والأحداث على نحو يتيح لها المشاركة في صنعها وفي تدوينها .

كانت أمل الغمراوي خاتمة سلسلة من الشخصيّات الناقدة للتجربة الاستعماريّة ، والساخطة على تداعياتها ، وحينما قرأت ما كتبته «آنا» منذ قرن عن مصر ، وقد رأت «مجموعة من الإنجليز ، يأكلون غداءهم إلى جانب الهرم ، بينما يحول خدمهم المصريّون بينهم وبين سائليهم المصريّين»[1] . ودّت لو عاد بها الزمن إلى مطلع القرن ، فتخبرهم أنّ عرابي باشا كان يوقّع على مراسلاته الرسميّة بوصفه مصريًا ، وكان يطالب بحكومة نيابيّة وبدستور ، ولذلك أرسلت الحكومة البريطانيّة الليبراليّة أسطولها للقضاء على حركته بوصفه زعيمًا لـ«ثورة عسكريّة» .

ولم تقصر «أمل» عملها على مذكّرات آنا ورسائلها في كشف خبايا الماضي وملابساته ، إنّما استعانت بمذكّرات جدّتها «ليلى البارودي» ، فأصبحت مذكّرات الجدّتين المادّة السرديّة لكلّ ما اتّصل بالماضي وأحداثه . فعلى غرار الجدّة الإنجليزيّة كانت الجدّة المصريّة تدوّن ما يخطر لها من أفكار ، وما ترى من أحداث ، وما تسمع من أخبار ، فوقع تماثل بين الجدّتين والحفيدين على خلفيّة تماثل عامّ بين الأسرتين اللتين اندمجتا في أسرة واحدة ، ثم تفرّعت بعد ذلك إلى اثنتين ، أولاهما مصريّة بتركيب فلسطينيّ- مصريّ ، وثانيتهما إنجليزيّة

---

(١) خارطة الحبّ ، ص١٠١ .

بتركيب أميركيّ- إنجليزيّ ، وبزواج إيزابل من عمر الغمراوي في نهاية القرن العشرين ، وإنجابهما الطفل «شريف» أعيد دمج الأسرة مرّة ثانية ، وكلّ ذلك على خلفيّة التاريخ المشترك للإمبراطوريّة البريطانيّة ومستعمرتها مصر قبل قرن ، ثم تفكّكها وظهور الإمبراطوريّة الجديدة : أميركا .

٦. ركود التاريخ الوطنيّ:

خاضت رواية «خارطة الحبّ» في معمعة الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ المصريّ في نهاية القرن العشرين ، فعرضت لكثير من جوانبه ، وكشفت السمة العبثيّة في طرح الآراء ، والعشوائيّة في صوغ الأفكار ، وفضحت الرؤية المبهمة للعالم ، فكان أن اقترحت واقعًا موازيًا يعود لقرن مضى من أجل أن تجعله موضوعًا لها . لم تقترح «أمل الغمراوي» فرضيّة حلّ فيما كتبته عن أسرتها وبلدها ، إنّما تركت الفرصة لشخصيّات روايتها في أن تفصح عمّا ترى وتريد ، فجاءت النتيجة نسيجًا متداخلاً من الأفكار المتلاطمة التي لا تفضي إلى شيء ، فقد تعطّل الحراك الاجتماعيّ في مصر ، ووافقه السرد في تجميد حركته ، وكأنّ الشخصيّات المتخيّلة تحيل على مجتمع توقّفت حركة التاريخ في مفاصل حياته .

وبمواجهة أسئلة تاريخيّة وسياسيّة كبيرة طرحت نفسها على «أمل الغمراوي» ، لاذت بالماضي ، لأنّ الواقع المصريّ المعقّد في نهاية القرن العشرين دفع بها للكتابة عن بدايته ، من خلال الوثائق المتراكمة على منضدتها في غرفة النوم ، «فيا لجمال الماضي ، ها هو الماضي ساكن على المنضدة : يوميّات ، وصور ، ومصباح ، وعدد من كتب التاريخ ، نتركه ثم نعود إليه فنجده في الانتظار لم يتغيّر . نقلّب الصفحات لنعيد النظر في البداية . نسرع إلى الأمام فنعرف النهاية . ونحكي القصّة التي لم يتح لأولئك الذين عايشوها أو عاشوها أن يحكوا منها إلاّ أجزاء»[1] .

---

(١) خارطة الحبّ ، ص٢١٩ .

لم تجد الأسئلة المطروحة عليها جوابًا مقنعًا لها ، فقد انزلقت بلادها إلى تبعيّة لأميركا شابهت ما كانت عليه من تبعيّة لبريطانيًا ، ثم هبّت على البلاد أمواج التديّن المتشدّد ، وتفاقمت الأزمات الاقتصاديّة والثقافيّة والتعليميّة ، وتضاعف عدد السكان مرّات ومرّات ، وخيّم الفساد السياسيّ والاقتصاديّ في كلّ ناحية ، وتلاشى مفهوم الأمن القوميّ ، وبه استبدل مفهوم التبعيّة ، وتحوّل الوطن إلى فكرة سرابيّة يريد الجميع هجرها بحثًا عن ملاذ أو لقمة عيش ، وبإزاء كلّ ذلك أصبحت الكتابة عن الماضي ومحاكمة الإمبراطوريّة الاستعماريّة ، أهون بكثير من التعرّض لواقع ملتبس تضاربت فيه المعايير ، وتوارت الطموحات ، وصار كلّ تطلع مشروع نوبة جنون لا تلبث أن تقود صاحبها إلى مصير قاتم .

استقت «أمل الغمراوي» رؤيتها المأساويّة حول ركود التاريخ الوطنيّ لبلادها من ثبات العلاقات بين مصر والحواضر الاستعماريّة ، فلم يحدث تغيير حاسم في ترتيبها ، فالحقائق الكبرى بقيت ثابتة . نعم ، تغيّرت الظاهرة الاستعماريّة في درجة علاقاتها بالبلاد المستعمرة ، لكنّها لم تتغيّر في نوع تلك العلاقة ، وبالسيطرة المباشرة في كثير من بقاع العالم استبدلت التبعيّة ، وهي علاقة مريحة ، لا تقتضي حملات عسكريّة ، ولا أساطيل ، ولا إدارة استعماريّة ، والقتل فيها يخلو من الدماء . إنّه استعمار ناعم لا يترك قتلى ولا جرحى ، ولا يحتلّ أرضًا ، إنّما يخلّف رضوضًا عميقة لا شفاء منها ، وتشوّهات نفسيّة غائرة لا علاج لها ، فعلاقة التابع بالمتبوع فكرة مبتكرة تعرض فيها الضحية نفسها طوعًا للقاتل . هذا ما يمكن الانتهاء إليه من حال مصر كما تراها الكاتبة «أمل الغمراوي» في خاتمة القرن العشرين ، فركود الحال ، وانسداد الأفق جعلها تعود إلى أوّل القرن ، وتنطق بلسان جدّها «شريف البارودي» ، فهو خير من يحسن التعبير عمّا سكتت عنه ، إذ ناب بلسانه في الحديث عن الماضي عمّا وجدته الحفيدة بعد مرور قرن مناسبًا للحديث عن الحاضر .

في٢٦ أكتوبر ١٩١١ كتب «شريف البارودي» مقالة نشرها في جريدة

«الأهرام» ، وسعى إلى نشرها في الصحف الإنجليزيّة ، والفرنسيّة ، ليطلع عليها العالم ، عبّر فيها عن موقفه من الظاهرة الاستعماريّة ، جاء فيها : «الموضوع ببساطة هو أنّ الشرق يجتذب أهل أوروبّة لسببين : الأوّل اقتصاديّ ، فأوروبّة تحتاج إلى الموادّ الخام لصناعاتها ، وإلى الأسواق لمنتجاتها ، وإلى فرص العمل لرجالها ، وقد وجدت الثلاثة في بلاد العرب . والثاني يمكن أن نطلق عليه سببًا رومانسيًا ، فهم ينجذبون انجذابًا دينيًا وتاريخيًا لأرض الكتاب المقدّس ، بلاد القدماء ، ومسرح الأساطير . يبدأ هذا السحر ويولد هذا الانجذاب في نفس الأوربيّ ، وهو ما زال في وطنه ، وعندما يأتي إلى الشرق المنشود يكتشف في البلاد سكانًا لا يفهمهم ، وربّما لا يرتاح لهم . ماذا يفعل؟ قد يبقى ويحاول أن يتجاهل أهل البلاد . قد يحاول تغيير عاداتهم . قد يغادر البلاد . أو قد يحاول أن يفهمهم»[1] .

ثم يمضي شريف البارودي في تفصيل هذا المجمل ، «ولا ضرر من المغادرة ، وجميل أن يحاول الإنسان الفهم . لكنّ هذين المسلكين لا يختارهما سوى الأفراد . أمّا التجاهل أو محاولة التغيير فضررها جسيم إذا ارتبطت بحركات قوميّة واسعة ، وبمشروعات استعماريّة . بالنسبة للاختيار الأوّل يمكن القول إنّه بازدياد رغبة المستعمر في تجاهل وجود أهل البلاد يزداد ادّعاؤه بحقّ له في أرضهم على أساس من التاريخ أو الدين ، وهذا ما نشهده اليوم في مشروع الاستيطان الصهيونيّ في فلسطين ، أقول الصهيونيّ وليس اليهوديّ ؛ لأنّ كثيرًا من اليهود يرون المشروع الصهيونيّ على حقيقته ، ولا يدّخرون جهدًا في التبرّؤ منه ، بل وتحذير أشقائهم في الدين من مخاطره برغم ما يصيبهم من أذًى نتيجة لذلك .

أمّا الاختيار الثاني- محاولة تغيير أهل البلاد- ، فيتيح لأصحاب الميول الرومانسيّة من الأوروبيّين - بلا مشاكل كبيرة مع ضمائرهم - مساندة

---

(١) خارطة الحبّ ، ص٤٢٧ .

مشروعات مثل المشروع الاستعماريّ الذي عشنا تحت وطأته في مصر ثلاثين عامًا ، الذي ما زال في بدايته في المغرب وليبيا . يتحدّثون عن العبء الذي يحمله الرجل الأبيض على كاهله : الواجب المفروض عليه أن يساعد الشعوب البدائيّة لتحقّق إمكانيّاتها ، وأن يلتزم بتمدينهم ، يسرّه أن يتصوّر نفسه مصلحًا يدافع عن السلم والاستقرار ، ويسند الحاكم الشرعيّ للبلاد ، ويضمن سلامة الأقليّات الدينيّة أو الأوروبيّة . منهم من يتعلّق بالشرق لسعادته بصورة نفسه في المشرق ، وهي صورة تختلف عن صورته في موطنه ، فهناك جوانب من شخصيّة الأوروبيّ لا تجد منطلقًا لها في بلاده ، يسمح لها بالانطلاق أثناء وجوده في الشرق . وهكذا تحسن الأطماع الاقتصاديّة الجديدة لأوروبّا استخدام مشاعر أوروبّا الرومانسيّة القديمة نحو الشرق .

في هذا التفسير يمكن أن نجد الإجابة على كلّ ما غمض من أسئلة ، فتتّضح أمامنا معالم الصورة : الاتّفاقيات بين الدول الكبرى تمنحها حرّيّة التصرّف في بلدان الشرق ، اعتداء فرنسا على مراكش ، واعتداء إيطاليا على ليبيا ، التعاون بين دوائر المال والسياسة في مشروع إزاحة الفلسطينيّين ، وخلق دولة جديدة في قلب بلاد العرب ، ليست مجرد صديقة لأوروبّا بل أوروبيّة في تكوينها ، واستعماريّة في فكرها ، فأوروبّا ببساطة لا ترى شعوب البلاد التي ترغب في ضمّها ، وإذا فعلت فلا ترى فيهم إلاّ ما يتّفق والتعريف القديم المقبول لديها : شعوب متخلّفة ، تفتقر إلى القدرات العقليّة ، والتفكير المنطقيّ ، ويتملّكهم التعصّب الدينيّ ، شعوب ليست أهلاً لأوطانها : بلاد الشرق المقدّسة الخلاّبة لا يستحقّونها .

وأين نحن الشرقيّين من كلّ هذا؟ ماذا عن مسؤوليّتنا في كلّ ما يحدث؟ نحن في مصر نفخر بتاريخنا ، بأنّ بلادنا أمّ الحضارة ، سلّمت راية القيادة فيما بعد إلى أهل اليونان ثم روما ، ثمّ انتقلت الراية إلى بلاد الإسلام حتى القرن السابع عشر عندما كسبتها أوروبّا . منذ قرن مضى ونحن نعمل جاهدين لنجد لأنفسنا مكانًا في العالم الحديث ، لكنّ مساعينا اصطدمت بما تعتبره أوروبّا من مصالحها . منّا مَن أغشت عيونهم قوّة أوروبّا وسحر آلاتها وإنجازها ، فإذا بهم

كمن يقف مبهورًا أمام بندقيّة مصوّبة إلى صدره . أيدينا مغلولة بوجود حاكم إمبرياليّ أصلاً في بلادنا ، وقد أتاح ضعف هذا الحاكم التركيّ والقلاقل التي صحبت محاولات بلادنا للخروج على سلطته الفرصة للأوروبيّين ، ليحاولوا الاستيلاء على البلاد والتحكّم في مصائرنا»[١] .

مضى على خطاب «شريف البارودي» أكثرُ من قرن ، فلم يتغيّر شيء في الأفكار الأساسيّة فيه ، فكأنّه لم يصف وقائع ماضية ، إنّما استشرف المستقبل ، ولهذا لم تتردّد «أمل الغمراوي» من إدارجه في سياق روايتها ، فالمنظور السرديّ للتاريخ الوطنيّ المصريّ وعلاقته بالتجربة الاستعماريّة سواء مثّلتها بريطانيًا أو غيرها ، لم يشهد تغييرًا كبيرًا بين زمن الأجداد وزمن الأحفاد يستدعي اقتراح رؤية جديدة . فعلى خلفيّة شخصيّات تتفاعل وتتصاهر وتغترب وتعيد تشكيل هُويّاتها في بلاد أخرى ، بقي سكون المستعمَرة القديمة شبه ثابت .

٧. رحلة نفي، والعجمة الاستعماريّة:

وبدأت رواية «واحة الغروب» لـ«بهاء طاهر» برحلة نفي اتّخذت شكل إبعاد مقصود من القاهرة إلى واحة «سيوة» في غرب مصر ، قرّرته الإدارة البريطانيّة الاستعماريّة بحقّ الضابط المصريّ محمود عبد الظاهر (وهو اسم منتحل لشخصيّة حقيقيّة عاشت تجربة الإبعاد تدعى محمود عزمي ، كما وردت الإشارة إلى ذلك في تنويه خاصّ خارج متن الرواية) لأنّ الإدارة لم تر فيه شخصًا مناسبًا يوافق سياساتها ، بعد أن أبدى تعاطفًا مع حركة عرابي باشا ومقاومة الاحتلال الإنجليزيّ ، فاتّخذت قرارها تخلّصًا منه ، «أعلم جيّدًا أنّني ذاهب إلى المكان المنذور لقتلي»[٢] إنّه إبعاد جاء بصورة تكليف إداريّ لتولّي مسؤوليّة مأموريّة واحة سيوة .

---

(١) خارطة الحبّ ، ص٤٢٨-٤٢٩ .

(٢) بهاء طاهر ، واحة الغروب ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠٠٧ ، ص١٠ .

أصدر قرار الإبعاد المستشار الإنجليزيّ لنظارة الداخليّة المصريّة «هارفي» ، في ضوء المعلومات التي وصلته عن الضابط المصريّ ، فاستدعاه وأوهمه أنّه مكلّف بإنجاز مهمّة وطنيّة في تلك الواحة النائية ، لكنّ تكليفه بإدارتها كان نوعًا من العقاب المغلّف بترقية وظيفيّة ، ثم عرض عليه جملة من الوصايا التي لا يجوز إهمالها ؛ فينبغي ألاّ يتدخّل في شؤون الفلاّحين ما داموا يؤدّون ما عليهم من ضرائب ، إذ جرى إخضاعهم لنظام سخرة في الفلاحة يماثل النظام العسكريّ الإسبارطيّ ، فهم «مجنّدون للعمل في فلاحة الأرض حتى سنّ الأربعين . ممنوع عليهم الزواج أو دخول المدينة ، وعبور أسوارها بعد غروب الشمس»[1] . وهو نظام جدير بالتقدير حسبما يرى مستشار الداخليّة ، فإذا قورنت مصر بالمستعمرات البريطانيّة في إفريقيّة وآسيا التي «تسودها الفوضى» ، لبدت هذه «المستعمرة» غاية في النظام ، ثمّ إنّه يرى الفصل بين الجنسين في تلك الواحة عادة بدائيّة ينبغي ألاّ تهتمّ بها الإدارة ، إلى ذلك فلا شأن للمأمور بالخصومة الدائمة بين العشيرتين فيها ، «هذه المعارك جزء من حياتهم وهم أحرار فيما يفعلونه بأنفسهم» . ولكن ينبغي عقد تحالفات مع العشيرتين حسب مصلحة الإدارة الاستعماريّة «لضمان السيطرة . هذه مسالة مجرّبة ومضمونة ، بشرط ألاّ يستمرّ التحالف مع طرف لمدة طويلة ، يجب أن يكون التحالف مع هؤلاء مرّة ومع خصومهم في المرة التالية»[2] .

ثمّ إنّه لا يسمح بالتورّط في حروب البدو مع أهل الواحة ، ولا التدخّل في المناوشات الدائمة بين أهلها ، فهذه طبيعة الشرقيّين ، فإن لم يجدوا من يقاتلونه ، فسيتقاتلون فيما بينهم ، على أنّه ينبغي للمأمور ألاّ ينسى واجبه الأساس ، وهو «جمع الضرائب» . لكنّ محمود عبد الظاهر كان يميّز بين غزوات محليّة صغيرة بين القبائل ، وهي موجودة في الشرق والغرب ، وغزو استعماريّ

---

(١) واحة الغروب ، ص١٢ .

(٢) م .ن ، ص١٣ .

كبير يقوم به «الغرباء» ، فيكون هذا مصدر استياء المستشار الذي يذكّره بأنه «ما زال متأثّرًا بأفكار الماضي» ، فهو متعاطف مع «العصاة» ، وليس في صالحه المضيّ في طريق لا تحمد نتائج المضيّ فيه إلى النهاية ، وينتهي الأمر بتهديد صريح ، فإن لم يمتثل للأوامر كما هي ، فسوف يدفع ثمنًا باهظًا ، ثم أمره بالالتحاق بأوّل قافلة جاهزة للرحيل إلى سيوة .

رسم السرد تراتبًا مكشوفًا بين عدد من مستويات السلطة ، وكلّ مستوًى أعلى فرض سلطته على المستوى الذي يليه ، فتبوّأت الإدارة الاستعماريّة البريطانيّة المقام الأرفع بسلطتها في إصدار الأوامر للجميع ، ثم الإدارة المصريّة الخاضعة للاحتلال ، وهي الأداة التنفيذيّة للسلطة الاستعماريّة ، فمجتمع واحة «سيوة» من الشرقيّين والغربيّين ، وأخيرًا الزجّالة والنساء ، وهم مخصّصون للعمل والإنجاب ، وفيما رُسمت صورة قاتمة للزجّالة بوصفهم دهماء الواحة ، وللنساء بوصفهنّ فئة محتجبة بسبب تقاليد العزل ، لا دور لهنّ في المشاركة إلاّ حفظ أساطير الواحة وخرافاتها ، فقد شكّل الشرقيّون والغربيّون مجلسًا استشاريًا منقسمًا على نفسه ، لا يمارس سلطته إلاّ على الزجّالة والنساء ، وكانت وظيفة الإدارة المصريّة حفظ الأمن وجمع الضرائب ، وفي أعلى مستوًى تربعت الإدارة الاستعماريّة التي تدير الشؤون كلّها من القاهرة ، وبيدها السلطات كلّها .

ولا يبدو التواصل قائمًا بين هذه المستويات التي شكّلت هرم المادّة السرديّة ، فالإدارة الاستعماريّة تستخدم اللغة الإنجليزيّة ، والمصريّة تستخدم العربيّة المحكيّة ، والأهالي شرقيّين وغربيّين وزجّالة ونساءً يستخدمون لغة خاصّة بهم في الواحة لم يجر تعريفها ، ولا يفهمها سواهم . وبسبب اختلاف الألسن انحسر التواصل ، وكاد ينعدم التفاهم ، إلاّ بإشارات وعلامات يستخدمها بعض سكان الواحة مع ممثّلي السلطة فيها ، فيرتسم سوء فهم من دلالة تلك الإشارات التي لا تفصح عن المقاصد بوضوح ، يقابل ذلك أنّ ممثل السلطة الرسميّة المأمور محمود عبد الظاهر ، لا يفهم من الخطبة في مسجد الواحة خلال حضوره صلاة الجمعة إلاّ بعض الآيات القرآنيّة ، وكلمات متناثرة تأتي عرضًا في السياق ،

فغياب التواصل بين الحاكمين والمحكومين خلق هوّة بين الطرفين، ولم ترد أيّة إشارة في سياق السرد إلى أنّ السلطة الاستعماريّة والإدارة الوطنيّة الخاضعة لها هدفت إلى تحديث الواحة، فلا تعليم ولا صحّة ولا رعاية، فالأهالي هم مصدر لجمع المال عن طريق الضرائب الباهظة المفروضة عليهم، ووظيفة مركز الشرطة في الواحة هي جمع الأموال وإرسالها إلى القاهرة، وإذا حدث وتمرّد الأهالي فسوف ترسل الحملات العسكريّة لتأديبهم.

وفي ضوء هذا التقسيم السياسيّ والاجتماعيّ واللغويّ، فينبغي عدم الخلط بين الأدوار، ويحظر التواصل بين الأفراد الممثّلين لكلّ فئة إلاّ ما ندر، ولهذا عزلت النساء، وأبعد الزجّالون خارج الأسوار، وانكفأ الأجواد في مجالسهم، واعتصم المأمور وعساكره القليلون في مركز الشرطة، وأخيرًا قبعت الإدارة البريطانيّة في العاصمة تنتظر تنفيذ أوامرها، وقد أفضى كلّ ذلك إلى تقييد حركة الشخصيّات، فكلّ انتقال من مكان إلى آخر خاضع للمراقبة، وكلّ فعل ينتظره سوء تأويل، فتختنق الشخصيّات في جوّ موبوء بالوشاية والكيد، وكلّ اتّصال بين الأفراد ينتهي بكارثة، ولهذا خيّم الشكّ والخوف في فضاء السرد بين المأمور، وزوجته، وأتباعه، وبين الأهالي الذين يبرعون في الانتقام من أيّة شخصيّة تتخطّى الحدود الوهميّة المرسومة لها، وبخاصة النساء اللواتي ظهرن كتلة خاملة ينتظرهنّ مصير قاتم.

لم يكن شباب محمود عبد الظاهر إلاّ مغامرة خاض غمارها بقوّة في زمن الخديوي إسماعيل في سبعينيّات القرن التاسع عشر، فقد عاش في بيت كبير لأسرة ثريّة، وعاشر النساء، وانزلق إلى المتع بكافّة أنواعها، ولكنّ بيتهم كان يتحوّل في ليلة الجمعة إلى مكان خاصّ بالذكر والإنشاد الدينيّ، فيما يمضي هو باقي أيام الأسبوع في لهو لا ينتهي، إلى أن التقى الشيخ جمال الدين الأفغانيّ، فرأى قدرته العجيبة في التأثير في أتباعه، وإثارة حماسهم، وتصعيد العداء ضد سيطرة الأوربيّين على مرافق الدولة، ومهاجمة الحكّام لإغراقهم مصر بالديون ممّا أدّى بها إلى الإفلاس.

وكان أن بلغه «أنّ الشيخ وبعض مريديه يعتنقون الماسونيّة، وأنّ أتباع هذه العقيدة ينتمون لديانات مختلفة، ويجمع بينهم الإيمان بالحرّيّة والتآخي بين الناس من كلّ جنس، فسعى للانضمام إلى محفل ماسونيّ، بل وكان ينتظر «اليوم الذي تصبح فيه الأرض كلّها محفلاً واحدًا لعالم من الإخوة الأحرار»[1]. وعلم بظهور حزب وطنيّ سرّيّ، فقرأ منشوراته، وجرفه الحماس للالتحاق به، لكنّه لا يعرف إليه سبيلاً، فكان محمود، في شبابه، يجمع في حياته كلّ شيء بلا قلق، ولا تأنيب ضمير، فهو يتعاطى الخمرة، ويتردّد على المحفل الماسونيّ، ويضاجع النساء، ويذهب إلى مجلس الأفغانيّ، ويدور مع أبيه في حلقات المريدين، ويفكّر في الالتحاق بمدرسة الحقوق، وظلّ هذا منواله إلى أن تعرّض أبوه للإفلاس، فتغيّرت أحوال العائلة، وانطفأ مجدها القديم، ولم يبق لها مورد للرزق، وتوارى زوّارها عن ارتياد الدار، واختفى المريدون عن الأنظار، فألحقه أبوه بالشرطة عساه يتدبّر شأن معيشة الأسرة، فكان أن أصبح ضابطًا في مهنة لا يرغب فيها، ولم يلبث أن تزوّج بعد سنوات من الأيرلنديّة «كاثرين»، على أمل أن يستقرّ الاضطراب في روحه، لكنّه لم يعرف الاستقرار.

أراد محمود أن يكون زواجه نيلاً من الإدارة الاستعماريّة، فقد التقى «كاثرين» على ظهر مركب يمخر عباب النيل، فبدا لها تميّزه الظاهر عن سواه من الرجال، لكنّه لم يبد لها أيًا من ضروب التزلّف التي كان يبديها الضبّاط المصريّون للسيّدات الإنجليزيّات، فلم ينحنِ ويتودّد حينما كانت تحدّثه، بل أظهر نفسه ندًا لها، فكان ذلك مثار إعجابها به، وتقديرها له، وقد نظر إليها بوصفها جزءًا من الوجود الأجنبيّ في بلاده، ثم حدث أن تعلّق بها، وبادلها المشاعر، حينما عرف أنّها أيرلنديّة وليست إنجليزيّة، «أظنّ أنّ الانقلاب أتى عندما عرف أنّي أيرلنديّة وأنّي أكره الإنجليز لأنّهم يحتلّون بلدي كما يحتلّون

---

(١) واحة الغروب، ص١٧.

بلده ، وأشعر بجنسيّتهم التي أحملها عارًا سأتخلّص منها يوم تستقل أيرلندا»[1] .

وما لبثت أن شرعت تحكي له عن مآسٍ كان يجهلها ممّا فعله الإنجليز بوطنها ، فقد انتزعوا ثلاثة أرباع أراضي الجزيرة ، ومنحوها للمستعمرين الأوائل ، «ومنعوا السكان الكاثوليك من تملّك الأراضي ، ومن تولّي الوظائف ، وجعلوها حكرًا على المستوطنين الإنجليز البروتستانت . . في بعض الفترات منعوا الأيرلنديّين حتى من ممارسة العبادة ، وكلّما ثاروا على الظلم قمعوا ثوراتهم بوحشيّة ، شتّتوهم في الأرض حتى أصبح المهاجرون منهم أكثر ممن بقي في الأرض . وذات مرّة ساقوا منهم ستين ألفًا من الرجال والنساء والأطفال وباعوهم عبيدًا في جزر الهند الغربيّة»[2] . فحمد الله أنّهم لم يبيعوا المصريّين عبيدًا خارج مصر ، إنّما اكتفوا باستعبادهم في بلادهم .

على خلفيّة التجربة الاستعماريّة المشتركة لبلدَي محمود وكاثرين انهار سدّ الجفاء فيما بينهما ، فجاء الزواج سريعًا ، عقده شيخ ظلّ يتوجّس من تزويج رجل مسلم وضابط محترم من أجنبيّة ليست من دينه غير بكر وأرملة وأكبر منه بسنتين ، ولا ينوب عنها في عقد الزواج لا أب ولا أخ ، يا لها من امرأة تزوّج نفسها بنفسها ، لكنّ وقاحة القنصلية الإنجليزيّة كانت واضحة ، فقد استجوبتها وقت تصديق العقد عن السبب الذي يدفعها للزواج من مصريّ حسب الشريعة الإسلاميّة ، وقبل الرجوع للإدارة ، ثم أزعجها موظفو الإدارة الاستعماريّة بكثير من الأسئلة ، فأخبرتهم أنّها اختارت زوجها بإرادتها ، وللتخلّص منها بوصفها أيرلنديّة ، فقد سارعوا إلى إنهاء الإجراءات . ولم تبدِ الإدارة مانعًا من التحاقها به إلى الواحة ، فلا بأس من إبعاد الاثنين معًا ، وكما تقول كاثرين ، «أظنّهم وافقوا بكل سرور متمنّين لي الهلاك هناك في أسرع وقت» ، فإذا بها وزوجها في

---

(١) واحة الغروب ، ص٢٠-٢١ .

(٢) م .ن ، ص٩٨-٩٩ .

قلب الخطر حيث الواحة التي لم تعرف انصياعًا لحاكم من قبل ، فكانت مصدرًا لمتاعب كلّ من تولّى إدارتها .

كانت كاثرين قد مرّت بتجربة زواج فاشلة مع زوجها السابق «مايكل» الغيور ، والبخيل ، والمتذبذب ، والذي انتهى مريضًا بعد أن حال دون ممارسة حياتها الطبيعيّة ، بل إنّه حدّ من تطلّعاتها الثقافيّة ، فسارعت إلى زيارة مصر بعيد موته . وكان أبوها يرى في الغرب والمسيحيّة الكاثوليكيّة الحقيقية الوحيدة ، وسائر العقائد الأخرى وثنيّة ، فهي تشبه «آنا ونتربورن» في رواية «خارطة الحبّ» التي تتوجّه إلى مصر بعيد وفاة زوجها ، فتنتهي بالزواج من شريف البارودي سليل الأسرة المناهضة للوجود الإنجليزيّ في مصر ، فزواجها من محمود حقّق لها إشباعًا لرغباتها الجسديّة ، وتطلّعاتها الثقافيّة ، فخاضت معه مغامرة الحياة ، ورافقته راغبة إلى «سيوة» .

هشّمت التجربة الاستعماريّة مقوّمات الشخصيّة الوطنيّة ، فجميع الشخصيّات في «واحة الغروب» تعرّضت لتشويه جزئيّ أو كامل ، ولازمها نقصان وجدانيّ وأخلاقيّ ، فضلاً عن غياب السويّة الإنسانيّة الطبيعيّة ، ظهر ذلك بوضوح في الشخصيّتين الرئيستين «محمود عبد الظاهر» وزوجته «كاثرين» ، وشمل الشخصيّات الثانويّة الأخرى كافّة ، فلم تظهر شخصيّة كاملة السويّة في سياق السرد . تكوّنت شخصيّة محمود على خلفيّة جملة من التناقضات ، ففي مرحلة الشباب تضارب في أعماقه مزيج من النزعات الدينيّة والدنيويّة ، فتردّد بين الملاهي والتكايا ، والإنشاد الدينيّ والتهتّك ، والأحاسيس الوطنيّة والرغبة في الانتماء إلى الماسونيّة ، لكنّه تهشّم أخلاقيًّا بظهور البريطانيّين وسيطرتهم على مصر ، فكلّ ادّعاء بالوطنيّة قابله خضوع وامتثال ، وسلوك ملتوٍ كانت نتيجته خدمة الإدارة الاستعماريّة ، إذ خُرّبت الأعماق الداخليّة لشخصيّته ، ولازمه الشكّ في نفسه وامتدّ ذلك فلحق الآخرين ، ففقد السيطرة على إيقاع حياته ، وتحلّلت سويّته الإنسانيّة ، وانعكس كلّ ذلك في علاقاته مع الآخرين ، ومنهم زوجته الأيرلنديّة «كاثرين» ، التي مرّت بلادها

بتجربة مناظرة مع الإدارة الاستعماريّة نفسها ، فكان أن خرّبت سويّتها أيضًا مثل زوجها ، إذ جاءت إلى مصر باحثة عن آثار الماضي ، تريد إثبات فرضيّة بحثيّة مؤدّاها وجود رُفات الإسكندر في واحة «سيوة» ، بعد أن توارى ذكرها من الإسكندريّة في القرون الميلاديّة الأولى بعد ظهور المسيحيّة ، ولم يكن يعنيها من وجودها في مصر إلاّ إثبات هذه الفرضيّة التي جعلتها كائنًا غريبًا ، وحتى العلاقة الخاطفة مع الأرملة الصغيرة المنكوبة «مبروكة» جرى تفسيرها على أنّ القصد منها البحث عن علاقة سحاق ، فنساء الواحة ورجالها ينطوون على المساوئ .

من الصحيح أنّ «كاترين» أبدت شفقة «غربيّة» على حال «مبروكة» ، لكنّها تعسّفت في تفسير سلوكها البريء على أنّه شذوذ جنسيّ . ومن أجل أن تكتمل دائرة الخراب النفسيّ للشخصيّات التي خضعت بلادها للتجربة الاستعماريّة ، دُعمت الفكرة بزواج شخصين مُخرَّبين من الداخل ، إذ جاءت العلاقة بينهما آليّة غايتها إشباع الغريزة وليس المشاركة ، فكلّ منهما عاجز عن منح الآخر ما كان يحتاج إليه ، فكانا يمارسان الجنس ويفترقان ببرود وكأن لا جامع بينهما ، فقد افتقرت حياتهما للروابط الحميمة ، وخيّم الجفاء عليها ، وفيما يتذكّر محمود علاقته مع جاريته ، تتذكّر هي نكد حياتها مع زوجها السابق ، وكيف استأثرت به من أختها «فيونا» .

وكاد محمود أن يجاريها في ظهور بوادر علاقة خاصّة بينه وبين «فيونا» ، حينما وصلت إلى الواحة للعلاج ، لكنّه لم يقع تطوير تلك العلاقة بكامل أبعادها لتكون مكافئًا سرديًا للعلاقة الأخرى ، ولهذا ابتكر كلّ منهما لنفسه دورين ، فقد مضى في مواصلة سلطته ضابطًا للشرطة في إدارة شؤون الواحة ، دون أن يقيم صلة مع الأهالي ، وبقي خائفًا يعوم على بحر من الشكوك تجاه الأهالي ، فيما مضت هي في محاولة إثبات فرضيّتها حول انتهاء جثّة الإسكندر في الواحة . فكلّ منهما كان يريد أن يجد نفسه في غير ما ينبغي أن يكون عليه ، وانتهى الأمر بفشل الاثنين ، حينما قام محمود بنسف المعبد ،

وكأنّه مصدر المشاكل في الواحة .

ظهرت الشخصيّات مسطّحة وقد خلت من الثراء الإنسانيّ ، وكأنّها صدى للقيم التربويّة والثقافيّة التي خلّفتها التجربة الاستعماريّة في نزع السويّة عن البشر ، فحضرت في العالم الافتراضيّ إمّا مريضة نفسيًا أو جسديًا ، أو مشوّهة أخلاقيًا أو ثقافيًا ، أو معوّقة أو ناقمة ، أو وصوليّة أو حاقدة ، فجرى بذلك وأد كافّة الاحتمالات الإيجابيّة فيها ، وانتهى كلّ شيء بتفجير المعبد ، فكأن ليس ثمّة امتداد للشخصيّات في فضاء السرد خارج إطار المكان ، فكلّ شيء ينبغي أن ينتهي في عالم الواحة العدائيّ الذي لم يتح للشخصيّات أن تتفتح في علاقاتها وأفعالها .

٨. التابع في أصقاع نائية:

ثلمت التجربة الاستعماريّة المزايا الفرديّة والوطنيّة للشخصيّات ، فشخصيّة التابع لا تتوافر لها الظروف السليمة لممارسة الأدوار الإيجابيّة في الحياة ، فتلجأ إلى الاسترضاء في ممارستها للسلطة ، وقد نشأ محمود عبد الظاهر في ظلّ تلك التجربة ، ومارس عمله حسب شروطها ، فجرى تخريب مزاياه الذاتيّة ، وأصبح ضحيّة خداع مارسه دائمًا ، فلم يكن دوره في مقاومة الاحتلال واضحًا ، إنّما زيّف لنفسه دورًا بطوليًا خاليًا من أيّ موقف أخلاقيّ سليم ، وطوال عمله مأمورًا في تلك الإدارة كان ممتثلاً لشروطها ، فناب عنها في قهر شعبه ، وعجز عن تطوير وعي يوافق حتى نزواته الصغرى في ادّعاء مقاومة المستعمرين ، فلجأ إلى الكذب والتزييف ، ممّا قاده إلى قبول الذلّ والمهانة ، وكانت نهايته السلبيّة مكافئة لسلسلة الأخطاء التي سقط فيها طوال حياته المهنيّة ، فهو مثال للتابع الذي لا تخفي تذمّراته الخجولة انخراطه في بنية السلطة الاستعماريّة .

واشتركت مع محمود عبد الظاهر الشخصيّات الأخرى بالصفات السلبيّة ذاتها ، فظهرت الأختان «كاثرين» و «وفيونا» خاملتين في سياق الأحداث ، الأولى وقد استأثرت بزوج أختها ، وجاءت مصر جريًا وراء فرضيّة البحث عن

مقبرة الإسكندر ، فهذه البلاد بالنسبة لها مكان لذكرى قائد أعجبت به ، فصارت تريد إثبات فرضيّة انتهاء أمره في هذه الواحة النائية ، فلم تهتمّ بشيء سوى ذلك ، وزواجها من محمود عبد الظاهر كان عقيمًا لم يؤد إلى أيّة مجانسة نفسيّة ، سوى الاستمتاع الجسديّ ، الذي اضمحلّ بوصولهما إلى الواحة ، أمّا الثانية فجاءت تستشفي من مرض عضال ، فمصر بالنسبة لها كانت مصحّة للعلاج ، وفيما كانت الأولى تبحث عن علاج فكريّ كانت الثانية تبحث عن علاج جسديّ ، فقد انتقلتا من مستعمرة بريطانيّة إلى مستعمرة بريطانيّة أخرى ، وجرّدتا من النوازع الإيجابيّة . فلم تتفاعلا مع المكان الجديد إلاّ بوصفه بديلاً للمكان الأصليّ الذي قدمتا منه ، فشحبت روابطهما به ، وصار وكأنّه مكان عدائيّ لا يقدّم الحماية لهما ، فقد كانت مصر أرضًا غريبة يُبحث فيها عن جثّة قديمة ، أو معالجة عطب جسديّ ، ولم تتحوّل إلى مكان ضامن للعلاقات الإنسانيّة ، فلا غرابة في أن تطفو الشخصيّات على سطح المكان فلا تتفاعل معه ، ولا تتأثّر بهُويّته الثقافيّة ، فكان من السهل اقتلاعها ، فتوارت دفعة واحدة في نهاية المطاف .

بعد أن نجت القافلة من العاصفة الرمليّة قرب «سيوة» ، وخيّمت لقضاء الليلة الأخيرة قبل الوصول إلى هدفها ، استعاد محمود عبد الظاهر وقد جافاه النوم ، صورة النفاق الاجتماعيّ للطبقة الحاكمة في موقفها من ثورة عرابي ، ثم موقفها من الإدارة الاستعماريّة ، فقد رأى عرابي «فوق حصانه شاهرًا سيفه يعنّف الخديوي الذي طالما أذلّهم ، «لقد خلقنا الله أحرارًا ولم يخلقنا تراثًا وعقارًا ، والله الذي لا إله إلاّ هو ، إنّنا لن نورّث ولن نُستعبد بعد اليوم» ، والناس يجتمعون وافدين من الشوارع والحواري يتعانقون على غير معرفة وفي عيونهم دموع الفرح»[1] . لكنّه رأى مشهدًا مختلفًا كليّة في المكان نفسه بعد سنة من ذلك ، ففي العيد الوطنيّ «رأيت العربات المذهّبة تجرّها خيول مطهّمة تتهادى

---

(١) واحة الغروب ، ص٤٧-٤٨ .

واحدة بعد أخرى إلى الميدان الفسيح، تقلّ كبار رجال البلد، الباشوات والبكوات، ونواب البرلمان الذين كانوا يلقون الخطب الملتهبة ضد الإنجليز أيام (الهوجة)، رأيتهم هم أنفسهم، يترجّلون بجلال من عرباتهم، بثيابهم المطرّزة ونياشينهم المذهّبة لينضمّوا إلى الخديوي في منصته وهو يستعرض جيش الاحتلال، وعلى يمينه الأميرلاي سيمور الذي دمّرت مدافع أسطوله الإسكندريّة، وعلى يساره الجنرال ولسلي الذي أباد بمعونة الخونة جيشنا في التلّ الكبير»[1]. وسرعان ما بلغه، بعد هذه المناسبة بوقت قصير «أنّ هؤلاء البكوات والباشوات جمعوا فيما بينهم مبلغًا كبيرًا من المال وقدموا به هدايا معتبرة لسيمور وولسلي، ويومها بكيت على بلدي ونفسي»[2].

تركتْ هذه التناقضات في مواقف الطبقة الحاكمة أزمة كبيرة في نفس محمود، فالسياسيّون يتلاعبون بالوجدان الشعبيّ، إذ يوهمون الثوار بدعمهم لكنّهم يقدّمون هداياهم الثمينة إلى المحتلّين الذين قادوا القوّات الغازية. استعاد محمود مشاهد التنكيل بالإسكندريّة وأهلها حينما استباحها الإنجليز أوّل عهدهم باحتلال مصر، قبل وصولهم إلى القاهرة، فقد عاثوا خرابًا بالمدينة في طريقهم لاحتلال العاصمة، وقد ضربت الحملة الاستعماريّة مثلاً في عنفها حالما أرفَت على شواطئ المدينة، فبكسرها خطّ الدفاع الأوّل دشّنت لاحتلال الأرض المصريّة.

٩. مجتمع مغلق: واحة الثأر والانتقام:

بُني التخيل التاريخي في «واحة الغروب» برؤية لها صلة بالاستعمار، فارتسمت صورة سيّئة للبدو حول واحة سيوة، فهم مصدر خطر داهم، على أنّ تلك الرؤية رسمت أيضًا صورة انتقاصيّة لأهالي الواحة الذين ظهروا غاطسين

(١) واحة الغروب، ص٤٨.

(٢) م.ن، ص٤٨.

في أساطيرهم البدائيّة ، مؤمنين بها ، فكانوا يتعالجون بالطبّ الشعبيّ القديم ، ويعرّضون نساءهم لمهانة الحجب والتنكيل بمن تغادر منزلها إذا كانت أرملة إلاّ بعد مرور وقت معيّن ، وإليها يعزون كلّ الشرور ، وينظرون لكلّ وافد أجنبيّ بوصفه كافرًا ، ويرون أنّه جاء لسرقة الكنوز المطمورة في الخرائب القديمة ، إلى ذلك فهم جاهلون بما تنطوي عليه واحتهم ، كونها مكانًا لمعبد «أمون» ، وإليها حضر الإسكندر الأكبر بنفسه ، وربّما يكون قد دفن فيها ، كما أنهم عصاة لا ينصاعون لقوّة الدولة الحديثة ، وغير آخذين بفكرة الاندماج ، ويتوارثون الأحقاد القديمة أبًا عن جدّ ، ويرطنون بلغة مبهمة خاصّة بهم ، ولا يؤتمن جانبهم فديدنهم الغدر .

غابت عن عالم السرد الرؤية الموضوعيّة التي تمنح الأهالي أيّة ميزة لشرعيّة السلوك والعلاقات والتقاليد واللغة ، وبدا وكأنّ حملات التأديب التي كانت ترسلها الحكومات المصريّة مشروعة بحقّهم ، فقد منح طبعُهم المتمرّد الدولةَ الحقّ بممارسة القوّة في تأديبهم كلّما اقتضى الأمر . فهم مصدر خطر دائم ، وينظرون للآخر بكراهية كاملة تستبطن الغدر ، ولا سبيل للسيطرة عليهم إلاّ بالقوّة ، واستنزاف إنتاجهم الزراعيّ من الزيت والتمور بحصص كبيرة تقتطع منه ، وفرض الغرامات المتواصلة كلّما تأخّروا في التسديد ، فالأهالي جماعة منفلتة ، مهيأة للعصيان ، ولا يؤتمن أمرها ، فوجب الحذر منها ، وتوفير القوة الضاربة لكبحها . وبدت «واحة الغروب» مكانًا للانتقام والثأر والقمع ، وليس فضاءً رحبًا للحياة السويّة والتعايش السليم . فقد صاغت الإدارة الاستعماريّة قانونها العامّ في أن تترك النزاعات الأهليّة تتفجّر كلّما اقتضى الأمر ، ولها أن تحالف طرفًا لحين من الزمن ، ثمّ تحالف الطرف الآخر بعد ذلك ، فما تريده استنزاف قوّة الأهالي في صراعات ثانويّة لا تؤدّي إلى صراع عامّ معها ، وما يهمّها دوام مورد المال من الواحة ، فهذا مجمل ما أمر به المستشار البريطانيّ لوزارة الداخليّة المأمور محمود عبد الظاهر ، حينما أبلغه بالإبعاد إلى الواحة .

قام السرد بتمثيل الأهالي في واحة «سيوة» باعتبارهم جماعة مغلقة على

ذاتها ، ترتع في خرافات العلاج والطقوس ، ومنهمكة بنزاعاتها حول الجاه والمكانة والدور ورفض التحديث ، ناهيك عن مقاومة سلطة الدولة بما يسوّغ أمر احتلالها وإخضاعها للسلطة الاستعماريّة ، التي تقوم سياستها على الاحتواء من أجل الحصول على الضرائب كاملة غير منقوصة . وكانت الإدارة مشغولة بجمع المال ، ولم يرد ذكر لأيّ مظهر من مظاهر التحديث ، كالمدارس والمشافي ، فتلك مّما يخمل السرد ذكره ، ويركّز على سياسة الولاء القائمة على التفريق .

أظهر السرد أهل الواحة مجتمعًا مغلقًا على تقاليد موروثة لا تتيح لهم الانفتاح على العالم الخارجيّ ، ولا الانسجام فيما بينهم ، فالأجواد المتولّون أمرها اختيروا من قبيلتين ، إحداهما شرقيّة والأخرى غربيّة ، ولهم مجلس قبليّ يدير أمورهم ، وقد استأثروا بالواحة ، ولكنّهم يتعيّشون على جهد الزجّالة ، وهم البالغون من الذكور دون الأربعين ، وهؤلاء أبعدوا خارج الأسوار ، وجرى استغلالهم في جمع التمور ، ولا يسمح لهم بالدخول إلى الواحة ، ولا مخالطة النساء ، فظهر تباين قبليّ وآخر طبقيّ في مجتمع الواحة ، وكثيرًا ما اندلع الصراع بين الشرقيّين والغربيّين لدواعي التنافس والسيطرة والأدوار الاجتماعيّة ، إلى ذلك فأهل الواحة في نزاع دائم مع الحكومات المتعاقبة بسبب الضرائب ، فضلاً عن العداء الثابت مع البدو الذين يستوطنون أطراف الصحراء ويغزون الواحة كلّما وجدوا فرصة مناسبة .

وفي ظلّ هذه الظروف تولّى محمود عبد الظاهر مسؤوليّة إدارة الواحة ، ولم يزود بقوّة عسكريّة كافية تؤمّن له الحماية وتمكّنه من ممارسة دوره ، إذ اقتصر الأمر على قلّة من العسكريّين المتواطئين مع الأهالي ، فلم يشعر بالاطمئنان في عمله ، وأثار دور زوجته في التنقيب عن آثار الإسكندر حفيظة الأهالي عليه ، فلم يكن في نظرهم ممثل الإدارة الاستعماريّة فقط ، إنّما هو زوج لأجنبيّة تمضي وقتها في بحث غامض داخل خرائب الواحة ، فذلك مؤشّر إلى أنّها تريد بهم السوء ، فكلّ من جعل من تلك الآثار القديمة موضوعًا لحفرياته وأبحاثه يلحق ضررًا بمجتمع الواحة .

وعرضت الرواية لميراث معقّد من العداء بين السلطة السياسيّة والسلطة الاجتماعيّة، وبين القبائل المتساكنة في الواحة، ورسمت خطر البدو المتحفّزين في الصحراء، فعالم الواحة يعجّ بالأخطار، وتحكمه الولاءات، وتخيّم عليه النميمة، وقد وقعت النساء في الدرك الأسفل من قاع المجتمع، إذ حظر عليهنّ مغادرة المنازل، ومنع عليهنّ الاختلاط، وصرن مستودعًا للأساطير والخرافات الشائعة، وبالإجمال، رسمت الرواية حدودًا صارمة يتعذّر عبورها بين الجماعات القبليّة، وبين الأجناس، وبين الطبقات، وبين السلطات، وبين اللغات المحليّة التي يصعب فهمها، فأصبحت كلّ حركة تقوم بها الشخصيّات قابلة لتأويل خاطئ قد يفضي بها إلى الموت، فكثرت الحوادث الغامضة. ولم يكن المأمور، وهو الممثّل الأعلى للسلطة الاستعماريّة في الواحة بمنأى عن الخطر، وكذلك زوجته الباحثة في الآثار القديمة.

لا تفهم دوافع الخطر، فقد أنتج مجتمع الواحة كراهية غير قابلة للحلّ بين قبائله، وبينه والسلطات الحكومية، وبينه وبين البدو، وبين الرجال والنساء، فتعذّر عليه الانخراط في دور إيجابيّ لحماية الواحة، وقد التقطت الإدارة الاستعماريّة الخلافات الأصليّة، ورفعتها إلى درجة الاختلافات الكاملة، كي تحول دون أيّ تمرّد يشترك فيه أهل الواحة بأجمعهم، فكانت توقد فتيل النزاع، بتقريب طرف وإبعاد آخر، وبالتحالف مع طرف دون طرف، فكلّما جرى تعميق العداء بين الأهالي، فسوف تقوى شوكة السلطة. ومع أنّ حوادث التمرّد قد تكرّرت، لكنّ القمع كان حاضرًا، فينبغي أن تستوفى الضرائب، وترسل بقوافل منتظمة إلى القاهرة.

وإذا كان من عقاب تريده الإدارة الاستعماريّة لضابط غير مرغوب فيه، فهو أن تبعثه إلى الواحة، فإن لم يقض نحبه هناك، فيكون قد كفاها شرّ القبائل المتمرّدة على الضرائب الباهظة. وصف محمود عبد الظاهر وجوده بين أهالي الواحة بقوله: «لم نأتهم إخوانًا بل غزاة، لم نعاملهم كأهل البلد بل كمستعمرين، عليهم أن يدفعوا أموالهم غصبًا للفاتحين. فلماذا أغضب ممّا يفعل

الإنجليز بنا أو تغضب كاثرين مما يفعلونه بأيرلندا؟ ذلك قانون الأقوى ، نمارسه نحن هنا كما يمارسه الإنجليز هناك»[1] .

١٠. القبّعة الاستعماريّة والعمامة الوطنيّة:

حينما خرج محمود مع زوجته لزيارة الآثار وضع فوق رأسه قبّعة إنجليزيّة من الفلّين ، بيضاء صلبة ومكوّرة . من الصحيح أنّها كانت «تحمي من الشمس لكنّها تحبس الهواء في تجويفها الغائر ، فيغلي الدم في الرأس» ، وقد وصفها بأنّها «هديّة الإنجليز المشبوهة» ، وقد تجنّب «العمامة ذات الشال الأبيض العريض» التي يلبسها الأهالي ، مع أنّه كان يحبّها ، ويعرف أنّها أفضل في حماية الرأس والتهوية ، لكنّ ارتداءها سيكون «ضدّ التعليمات وضدّ الهيبة»[2] . العمامة والقبّعة تحيلان على الصراع بين الأهالي والمستعمرين .

تبسط الإدارة الاستعماريّة نفوذها بقوّة السلاح ، وتدعمه بالأزياء الرسميّة ، واللغة الرسميّة ، والمراكز الرسميّة ، فهي تمارس نفوذها بالقوّة ، وتعدّ ذلك جزءاً من الهيبة الإمبراطوريّة ، أمّا الأهالي فيبقون على عاداتهم وأزيائهم ، وعلاقاتهم الموروثة ، ولغتهم الخاصّة ، في نوع من المقاومة الرمزيّة للعنف الذي طرأ على عالمهم ، ويدرك محمود عبد الظاهر جيّدًا هذه المنازعة بين العمامة والقبّعة ، فقد مرّ بتجربة مقاومة المستعمر ، وكاد يقضى عليه في أثناء احتلال الإسكندريّة ، ولكنّ مهنته جعلته ينخرط في سلك الإدارة الاستعماريّة ، فامتثل لرموزها ، وعلاماتها ، وشروطها في العمل ، ولهذا فارتداء القبّعة هو انصياع لأمر ، وحفاظ على هيبة .

نُبذ محمود من طرف الأهالي في أوّل الأمر ، فاعتكف وحده مع زوجته في البيت يحتسي الخمر ليلاً ، ويحتمي في مركز الشرطة نهارًا بجنوده العشرة

---

(١) واحة الغروب ، ص١٧٨ .

(٢) م .ن ، ص٩٨ .

الذين التحقوا به حينما صدر أمر تولّيه مسؤوليّة الواحة. لم يتمكّن من مدّ جسور الثقة مع الأهالي. كان يحضر معهم صلاة الجمعة في المسجد الكبير مصطحبًا معه بعض الجنود، لكنّه لم يكن يفهم «سوى القليل من الخطبة التي تتخلّلها بعض عبارات عربيّة، وآيات قرآنيّة»[1]. بل إنّ جنوده تقدّموا بشكوى أنّهم لا يفهمون شيئًا من خطبة الجمعة، فأقام لهم مصلًى صغيرًا في مركز الشرطة، وخلال ذلك لم يزره أحد من الأهالي، ولم يدعَ إلى بيت أحد أو بستانه، واكتفى قليلون منهم بإرسال بعض الفاكهة والأطعمة. وباعتباره ممثّلاً للغرباء، فقد جرت مقاطعته كلّيًا، فلم يدرِ كيف يمارس نفوذه وهو في قطيعة مع الذين جاء ليكون آمرًا عليهم.

لاذ الأهالي بالصمت، ولم يرغبوا في إقامة أيّة صلة مع الغرباء. لاحظت كاثرين المقاطعة التي فرضها الأهالي عليها بتجنب الحديث معها، والتزام الصمت في أيّ موقف يستدعي الحديث، وحينما كانت تخرج من بيتها باتجاه المعبد لا ترى سوى مظاهر الرفض لها بالصمت، ولطالما حُذّرت من ألاّ تذهب وحدها إلى السوق، فالأطفال يفرّون هاربين فجأة حينما تمرّ قربهم، وتوصد النساء الأبواب، وتتوارى عن الأنظار مظاهر الحياة، وكلّ هذا كان مثار عجب محيّر بالنسبة إليها، إلى ذلك فقد بنيت الأسوار حول البساتين، وأنشئ حصن حول البلدة، ثم سور يحمي ذلك الحصن، وكان سؤالها: «كيف جرحهم العالم حتى تقوقعوا داخل كلّ هذه الأصداف؟»[2].

وسط عالم رافض اقترحت كاثرين على نفسها البحث في إمكانيّة وجود جثّة الإسكندر في «سيوة»، فقد مرّ من هنا، وتبرّك بالإله «آمون» قبل أن يشرع بغزواته المشرقيّة، ولكنّ ضريحه في الإسكندريّة قد اختفى، فلم يبقَ له ذكر منذ القرن الرابع الميلاديّ، فهل انتهى به الأمر في الواحة بناء على وصيّة تؤكّد

---

(١) واحة الغروب، ص١٠٢.

(٢) م.ن، ص١٠٦.

رغبته في أن يدفن بجوار أبيه آمون؟ وبمواجهة عالم صامت تريد كاترين استنطاق التاريخ . فقد تأهّلت في معرفة اللغات القديمة ، المصريّة والإغريقية ، وتريد أن تجعل من وجودها مبعدة مع زوجها في هذه الواحة المنقطعة ، مناسبة للبحث في فرضيّة لم يتطرّق إليها أحد من قبل . إنّ زيارة معبد آمون قد تمكّنها من توسيع هذه الفرضيّة ، إلى ذلك فالعزلة والحصار مناسبان جداً لإيقاد جذوة الخيال . لكنّ المعبد المهمل ، وسخام الدخان الذي غطى الجدران ، والمواقد الحجريّة المتناثرة في أرجائه ، قد أخفيا الكتابة القديمة ورسوم الإله ، فلا يوحي المكان أبدًا بأنّه المعبد الذي تلقّى فيه الإسكندر الوحي من آمون ، ناهيك عن عدم مناسبة المكان للوصف الاحتفاليّ المصاحب لموكب الإسكندر وسط الزينة والغناء ، كما جرى تداوله في الأدبيّات الرومانيّة .

وجد محمود وكاثرين نفسيهما في بيئة عدائيّة يعبّر مجتمعها عن نفسه بلغة غامضة ، فكانا محلّ مراقبة الآخرين ، ومع أنّه تولّى سلطة رسميّة في إدارة الواحة ، لكنّه وقع هو وزوجته تحت سلطة غامضة مارسها عليهما أهل الواحة . وتعطّلت علاقته بزوجته بسبب انصرافها عنه في أبحاثها حول ضريح الإسكندر . وكان هو عاجزًا عن إقامة علاقة زوجيّة سويّة معها ، مثلما كانت هي أيضًا ، فقد التقيا في منتصف مسافة الحاجة إلى الآخر ، والرغبة فيه ، ولم تتوافر في علاقتهما شروط الشراكة الكاملة والانسجام العميق .

ترتّبت علاقة محمود عبد الظاهر بالنساء على مستويين ، مستوى الوله بالجارية السمراء «نعمة» ، التي تعلّق بها مذ كانا صغيرين ، فقد تربّيا معًا ، وكانت تروي له الحكايات الخرافيّة التي لا تنتهي ، ومعها كان يجد نفسه طفلاً ورجلاً ، يتفاعل مع أنثى يشتهي جسدها وروحها ، وهي التي كانت تروي ظمأ جسده ، ومستوى الزواج من الأيرلنديّة «كاثرين» وهي علاقة رسميّة اقتصرت على ملذّات مجردة عن الألفة التي وجدها مع «نعمة» .

اعترضت الحكاية الاستعماريّة الكبرى حكايات صغرى ظهرت بسببها ، فبحث كاثرين عن قبر الإسكندر جاء على خلفيّة الوجود الاستعماريّ

البريطانيّ في مصر، وعلاج شقيقتها «فيونا» متعذّر إلاّ في مصر، إلى ذلك فالنزاعات الأهليّة، والحساسيات التاريخيّة بين الجماعتين الكبريين في الواحة، وبعث الهُويّات الضيّقة، وكافّة ضروب النفاق الاجتماعيّ، وجد له سندًا مباشرًا أو غير مباشر في الوجود الأجنبيّ على مصر. ولكنّ التوازي الواضح هو بين الحملتين، الحملة الإنجليزيّة على مصر في نهاية القرن التاسع عشر، وحملة الإسكندر عليها في القرن الرابع قبل الميلاد، التي جرى تفسيرها بأنّها كانت من أجل تخليص مصر من الفرس، واعتناق ديانة «آمون».

١١. تخوم السرد، وتخوم التاريخ:

اختتمت رواية «واحة الغروب» بتصريح قدّمه مؤلّفها جاء خارج المتن السرديّ للأحداث، لكنّه كشف المرجعيّة التاريخيّة لها، وهو بعنوان «على هامش الرواية»، ذكر فيه أنّه استأنس «في كتابة هذه الرواية التي تدور أحداثها في عصور تاريخيّة مختلفة بعدد من الكتب والدراسات، ومن حقّ القارئ المهتمّ بمقارنة الحقيقة بالخيال أن يطّلع عليها، ويشترك معي في بعض الخواطر حولها». ومنها كتاب بعنوان «واحة سيوة» لأحمد فخري الذي أشار إلى «علاقة المأمور محمود عزمي بما حدث لمعبد أمّ عبدة في عام ١٨٩٧، فحاولتُ في هذه الرواية أن أفهم الشخصيّة وأفهم الحدث، وأفدتُ كثيرًا من الكتاب، الذي يجمع بين دقّة العالم الموسوعيّ وأسلوب الفنّان المطبوع، في استلهام أجواء سيوة في القرن التاسع عشر، لا سيما فيما يتعلّق بعادتَي الحروب الداخليّة والتعامل مع الأرامل».

ومن أجل أن يبدّد الشكّ حول تلك الأحداث، مضى المؤلّف قائلاً: «وقد اندثرت الآن عادات القرن التاسع عشر وأصبحت سيوة إقليمًا مصريًا خالصًا يتكلّم كلّ أبنائها العربيّة التي يدرسون بها في مراحل التعليم المختلفة في الواحة، وإن حافظوا على لغتهم الأصليّة في التعامل فيما بينهم». وبعد أن انتهى من هذه التوضيحات راح يتغنّى بـ«سيوة» التاريخيّة، قائلاً: إنّها ما زالت

«تتميّز بجمالها النادر الذي فتن منذ القدم هيرودوت اليونانيّ والرحالة العرب والأجانب، باعتبارها أرض غابات النخيل والزيتون والبساتين والبحيرات العذبة والمالحة، وعيون الماء التي تنبثق وسط أرضها الخضراء المحاطة بالرمال الصفراء من كلّ مكان» . ثم وجّه دعوة للحفاظ على «طابع البيئة الفريدة للمكان»، وصرّح بأنّه يشارك المؤرّخين الرومانيّين القدامى في اعتبارها «أرض الإسكندر الأكبر الذي تلقّى الوحي في معبدها الشهير الشامخ حتى اليوم» .

استعان المؤلّف في رسم صورة الإسكندر بكتاب للمؤرّخ الرومانيّ «كورتيوس» بعنوان «حياة الإسكندر»، الذي «عني فيه بالجانب الإنسانيّ أكثر من التركيز على الغزوات والبطولات الحربيّة»، ثمّ إنّه قرأ باستمتاع شديد مذكّرات متخيّلة للإسكندر كتبها مؤلّف يونانيّ معاصر يدعى «نسطور ماتساس»، بعنوان «مذكّرات الإسكندر الأكبر» . وإلى كلّ ذلك فقد أقرّ بأنّه استفاد من التغطيات الصحفيّة حول عمل البعثات الأثريّة التي أجرت أعمال التنقيب في سيوة، بما فيها فرضيّة عالمة الآثار اليونانيّة «لينا سوفالتزي»، التي افترضت وجود مقبرة الإسكندر في الواحة، ولها كتاب عن هذا الموضوع، وانتهى إلى تأكيد أنّه استعان في وصف ثورة عرابي عام ١٨٨٢ وتداعياتها على مرجعين أساسيّين هما : «الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزيّ» لعبد الرحمن الرافعي، وكتاب «التاريخ السرّيّ لاحتلال إنجلترا لمصر» لـ«ألفريد بلنت»[(١)] .

شكّلت هذه التوضيحات خريطة عامة للإطار التاريخيّ المرجعيّ لبعض أحداث الرواية، ولمادتها السرديّة القائمة في كثير منها على التخيل التاريخي، وحرصت الرواية على الإفادة من بعض الفرضيّات، وعرضتها وكأنّها من ابتكار شخصيّات الرواية، وحاولت رسم صورة للمأمور «محمود عزمي» الذي ظهر باسم «محمود عبد الظاهر»، مّما جعله الخيط الرابط للأحداث داخل الواحة وخارجها، قبل وصوله إليها وبعده، ولم تفلح وجهات نظر الشخصيّات التي

---

(١) واحة الغروب، ص٣٤٢-٣٤٤ .

روت ما شاهدته وعرفته في تجسيد التباين الفكريّ فيما بينها ، فالمنظور السرديّ شبه ثابت لا يثريه التعاقب في رواية الأحداث من طرف الشخصيّات ، بما في ذلك الجزء المقحم على السياق الذي روي على لسان الإسكندر الأكبر .

انتحلت الزوجة «كاثرين» لنفسها فرضيّة عالمة الآثار «لينا سوفالتزي» ، فتفرّدت بين سائر الباحثين برأي مؤدّاه أنّ جثمان الإسكندر انتهى في مقبرة خاصّة به في «سيوة» . ولفّت العتمة المقصودة سائر الأهالي من سكان الواحة ، شرقيّين وغربيّين ، فهم وشيوخهم ، نساءً ورجالاً ، اختزلوا إلى أنماط بدائيّة في العلاقات والطقوس والإيمان بالخرافات والعنف والغدر ، وفيما جاء «الغرباء» لاكتشاف مقابر السابقين أو للعلاج في الواحة ، فقد انتهى الأمر بالجميع إلى سوء عاقبة لا يفصح السرد عن تفاصيلها ، سوى تدمير المعبد الذي تلقّى فيه الإسكندر ديانة الإله آمون .

اتّكأت المادّة السرديّة على المادّة التاريخيّة في إطارها الوصفيّ العام ، وبعض وقائعها ، لكنّ التخيّل السرديّ صاغ حبكتها ، وأطلق العنان للشخصيّات في الخروج على التاريخ ، ووقع الابتكار في الأفعال السرديّة التي لازمت الشخصيّات داخل الواحة ، فظهرت شبكة العلاقات المتوتّرة في مجتمع الواحة ، فهو مجتمع طارد يمارس عداء تجاه القادمين إليه ، ويزجر أهله بروادع التقاليد ، ويصون نفسه بالتحيّزات القبليّة ، ويعلن عصيانه كلّما اشتد عليه ضغط السلطة المركزيّة ، وبهذا فقد ظلّ موضع ريبة ، يلفّه الغموض بعاداته ، ولغته ، وعلاقاته الاجتماعيّة .

١٢ . سرود متداخلة، ومصائر متماثلة:

قبع الأرشيف الاستعماريّ في صندوق ، وظلّ محفوظًا عشرة عقود فيما وراء البحار ، قبل أن تمتدّ إليه يد لتعيد بعثه ، أو أنّه استقر في مدوّنات جغرافيّة وأثريّة عن واحة نائية ، بعيدًا عن الأنظار ، فبقي خامل الذكر لا يعرفه أحد ، فينبغي إعادة إنتاجه على خلفيّة مغامرة شخصيّة . ينتظر الأرشيف حافزًا ينقله

من التاريخ إلى الحياة، وبذلك تتغيّر هُويّته النوعيّة، فينتقل من كونه تقريرًا وصفيًا ليصبح تخيّلاً تاريخيًا يشيح بوجهه عن مهمّة توثيق الأحداث، ولكنّه يحوم حولها، ذلك ما يمكن ملاحظته في روايتَي «خارطة الحبّ» و«واحة الغروب».

ولكن على مستوى التخيّل التاريخي كشفت التجربة الاستعماريّة عن نفسها بالحضور الغربيّ إلى الشرق، ومن بين كتيبة الرجال الاستعماريّين تولّت النساء مهمّة تعديل العلاقات الاجتماعيّة، والتاريخيّة، والثقافيّة بين المستعمِر والمستعمَر، كما رأينا في حالتَي الليدي آنا ونتربورن وكاثرين، وكلٌّ منهما لها موقف مناهض للإدارة الاستعماريّة، وانتهى أمرهما بالزواج من مصريّ. فإذا كان الشرق موضوع شغف في مرحلة ما من مراحل الحياة، فإنّه يصبح خيارًا نهائيًا.

من الصحيح أنّ كلاً منهما كانت تريد زيارة أثر تاريخيّ أو البحث عنه، سواء كان دير سانت كاترين في سيناء عند الأولى، أم ضريح الإسكندر الأكبر في واحة سيوة عند الثانية، لكنّ تلك مجرد مقدّمة للارتباط برجل شرقيّ يكون موضوعًا تنجذب إليه المرأة الغربيّة، أو ترغب فيه، فتكون بذلك عنصرًا لحفظ توازن الأحداث، ومن أجل أن تترسّخ عبرة التجربة التاريخيّة المشتركة، يكون الرجل مناهضًا للوجود الاستعماريّ، أو ساخطًا عليه، كما ظهر في حالتَي شريف الباروي ومحمود عبد الظاهر. لكنّ السلطات العليا مجتمعة كلّها في يد الإدارة الاستعماريّة.

الفهارس

الآثار السردية : ٢٨
الأبوية : ٣٠٩
الاتفاق الضمني : ١٠
الأخبار الحالّية : ٨٨
أخلاق الحرية : ٢٠٣
أخلاق العبودية : ٢٠٣
الأخلاقيات الاستعمارية : ٣٠٦ ، ٣٠٨
الإدارة الاستعمارية : ٢٨٤ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٧٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨
الارتحال : ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٢٤ ، ١٩١ ، ٢٤٧ ، ٢٥٣ ، ٣٢١
الأرشيف الاستعماري : ٣٠٥ ، ٣٨٧
أرشيف سردي : ٣٥٠
الأساطير العمياء : ٢٠٧
الاستباق : ٢٤٧
الاستعارة السردية : ٣١٠
الاستفهام الاستنكاري : ٣٠٤
استلاب ثقافي : ٢٩٣
الاستمرارية التاريخية : ٢٨٨
استهلال : ١٩٢
الأسطورة التوراتية : ٣٤٤
إسناد : ١٩٢
الأصولية العدوانية : ٢٩٨
أضواء استعمارية : ٣٢٤
الإطار الإمبراطوري : ٢٠
إطار سردي : ٦ ، ٤٨ ، ٣٢٢
الإطار المكاني : ٢٠٤
الاعتراف : ١٧٦ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٥ ، ٣٤٣
الأفعال السردية : ١٩٨ ، ٣٨٧
أفق التلقي : ٣١٥
الاقتلاع الثقافي : ٣٣٢
الإلحاق : ٢٤٧
الإمبراطوريات الاستعمارية : ٢٩١ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٢٣ ، ٣٣١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٦٥
الإمبراطورية : ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٠ ، ١٢٩ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٨٧ ، ٢٩٧ ، ٣١٤ ، ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١
الأمّة : ٢٨
أمثولة : ١١٠
الأنماط الثقافية المستعارة : ٢٩٥
الأنماط العليا لكتابة الاستعمارية : ٢٩٦
أوطان استعمارية : ٣١٧
أوطان أصلية : ٣١٧
الأنواع الأدبية : ٥ ، ١٠
الأنواع السردية : ١٦
الأنوثة : ١٨١ ، ١٨٤ ، ٣٠٤
البنية الدلالية : ٢٧٩ ، ٣١٧
البنية السردية الحولية : ٣٥
التأويل : ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٢
تأويل استعماري : ٣٢٤
التأويل السردي : ٢٠٧
التابع : ١٣٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٣ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٦٥ ، ٣٧٦

التاريخ الأسطوري : ٣٦٢
التاريخ الإمبراطوري : ٣١٥
تاريخ ديني : ٢٤٢
التاريخ الرسمي : ٣٠٠
التاريخ السحري : ٢٤٢
تاريخ شفوي : ٢٠٨ ، ٣٠٠
التبعية : ١٥ ، ٣٤ ، ٥٤ ، ٨١ ، ٢٤٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣١٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٦٥ ، ٣٤٩ ، ٣٥٦
التجربة الاستعمارية : ٢٨٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٢٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٩ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٨ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٨٨
التجربة الاستيطانية : ٢٩٦
تحيزات ثقافية : ٢٩٣ ، ٣٠٣ ، ٣٥٧
التحيزات الدينية : ٣٠٠
التخيل : ٤٠ ، ٨٦
التخيل الأسطوري : ٢٠٥
التخيل التاريخي : ٥ ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٨ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٩١ ، ٢٠٤ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٠ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٨٦ ، ٣٨٨
تخيل سردي : ١٩٢ ، ٣٨٧
التخيلات : ١١١ ، ١٢٩ ، ١٨٥ ، ٢٩١ ، ٣١٧
التخيلات السردية : ٥ ، ٨ ، ٤٢ ، ٩٤ ، ٢٤٥ ، ٢٩٤
التخييل : ٨٢ ، ٨٣ ، ٣٢١
التركة الاستعمارية : ٢٩٦
التشويه الثقافي : ٢٩٢
التضامن الثقافي : ٣٠٥
التعبير السردي : ٥
التقاليد الذكورية : ١٨٢
التقاليد اليهودية : ١٧٢
تكافؤ سردي : ١١٣
التمثيل : ٨٣ ، ٣٠٣ ، ٣٢١ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩
التمثيل الاستعماري : ٣٠٥
التمثيل السردي : ٨٢ ، ٨٥ ، ١٦٤ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٢٠ ، ٣٤٧
التناظر السردي : ١١١
التنكر : ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧
التنوع الأخلاقي : ١٢٨
التنوع الثقافي : ٣٧
التنوع الخلاق : ٢٩٧
تهجين الثقافات : ١٥٢
التوثيق التاريخي : ١٠
الثابت السردي : ٣٤٤
الثقافات الأصلية : ٢٩٤
الثقافة الاستعمارية : ٢٩١ ، ٣٠٩
الثقافة البيضاء : ٢٩٥
الثقافة الذكورية : ٢٨٧ ، ٣٠٤
الجماعة الاستعمارية : ٢٩٥
الجماعة الأصلية : ٢٨٣ ، ٢٩١ ، ٣٢٩
الجنوسة : ٣٠٢ ، ٣٠٤
الحافز السردي : ٦٢
الحافزية السردية : ١٠٠
الحبكة : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٤٨ ، ٧٢ ، ١٧٠ ، ٢٤٩ ، ٢٧٢
الحبكة التوراتية : ١٧٧
الحبكة السردية : ٦٥ ، ١٣٩ ، ١٩١ ، ٣٦٣
الحداثة : ٢٢ ، ٤٩ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥
الحداثة الغربية : ٤٨ ، ٢٨٩ ، ٣٠٣
الحقائق السردية : ١٣ ، ٢٧

الحقبة الاستعمارية : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣٢٤ ، ٣٣٢ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥٧
الحكايات الخرافية : ١٩ ، ٣٨٤
حكاية اعتبارية : ٣٤
الخبرة الاستعمارية : ٢٩٦
الخدعة السردية : ٨٢ ، ٨٣
الخطاب الأدبي : ٦
الخطاب الاستعماري : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٢٢
الخطاب التاريخي : ١١
الخطاب السردي : ٧ ، ٣٨ ، ٨٦
الخلفيات المكانية والزمانية : ٢٤٥
الخيال الاستعماري : ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣٢٤
دار الإسلام : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٠٩ ، ١٢٠ ، ١٣١
دار الحرب : ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٩ ، ١٣١
دار السلم : ٢٩
دراسات التابع : ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤
دراسات ما بعد الحقبة الاستعمارية : ٢٩٩ ، ٣٠٤
الذاكرة التاريخية : ٢٨٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩١
ذاكرة جماعية : ٢٠٦
الذاكرة الجمعية : ١٣
الذخيرة الثقافية : ٢٠٧
الذكورية : ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٣٠٤
راوٍ عليم : ٨٣
الرصيد الثقافي : ٣٣٧
الرؤية الاستعمارية : ٢٨٥
الرؤية الأنثوية : ١٩٦
الرؤية الدينية : ٢٠٥
رؤية رومانسية : ٢٩٣
الرؤية السردية : ٨٤ ، ٨٥ ، ١٧٨
رؤية صوفية : ١٧٨
الرؤية اللاهوتية : ١٤٩
رؤية مأساوية : ٧٨
الرؤية الموضوعية : ٣٧٩
الرؤية النقدية : ٢٩٣
الرواية الإسلامية : ١٧٣
الرواية التاريخية : ٥ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٨٥
الرواية التوراتية : ١٧٠
الزمان الافتراضي : ٢٠٤
زمن الأحداث : ١٦٨
زمن السرد : ١٦٨
السرد الاستعماري : ٣١٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢
السرد الإمبراطوري : ٣١٥
سرد أنثوي : ١٩٣
السرد الكثيف : ٨٢ ، ٢٥١
سرد كهنوتي : ١٩١
السرد المسطح : ٣٠٢
سوء تأويل : ٣٧١
سياق ثقافي : ٨٠ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧
سياق الخطاب : ٢٤٦
سياق السرد : ١٠٣ ، ١٢٤ ، ٢٦٢ ، ٣٧١ ، ٣٧٤
السياق السردي : ٩٠ ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ ، ٣٤٩
السير الشعبية : ١٩
السيطرة الإمبراطورية : ٣١٤
الشراكة النفسية : ١٩٩
شرط البداية : ٢٩ ، ٧٧ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ٩٨
الشريعة الإلهية : ٥٢
الشغف الذكوري : ٢٧٤
صراع إمبراطوري : ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٨
صراع التأويلات : ١٨٦

طقس عبور : ٢٢٣
الظاهرة الاستعمارية : ٢٨٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٨ ، ٣٢١ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦
العالم الاستعماري المبصر : ٣٢١
العالم الأصلي الأعمى : ٣٢١
العالم الافتراضي : ١٣٩ ، ٣٢١ ، ٣٧٦
العالم الافتراضي للسرد : ١٢٨
العالم الافتراضي المتخيل : ١٦٥
العالم التخيلي : ٧٢ ، ٢٠٥ ، ٢٦١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨
عالم السرد : ٢٥٤ ، ٣٧٩
عالم متخيل : ٨٠ ، ٨٢ ، ١٩٦
العثرات السردية : ٧٨
عصر إمبراطوري : ٢٣
العنف الاستعماري : ٢٨٦
العنف الإمبراطوري : ٥٧
العنف الثقافي : ٣٣١
العنف الديني : ٥٠
العهد الاستعماري : ٢٩٠
العوالم المتخيلة : ٣٤٨
الفضاء الإمبراطوري : ١٩ ، ٢٣ ، ٢٧
فضاء السرد : ٤٧ ، ٦١ ، ٧٨ ، ٨٦ ، ١٢٨ ، ١٦٣ ، ١٧٧ ، ٢٧٦ ، ٣١٠ ، ٣٣٢ ، ٣٧٦
الفضاء السردي : ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٥
فضاء متخيل : ٨٣
القرابة الدينية : ١٥٤
القرين : ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٦ ، ١٩٣
القرين السردي : ١٧٥
القيم الذكورية : ١٨٢
كتابة استعمارية : ٢٨٥ ، ٢٩٣ ، ٣٠٤
كتابة امتثالية : ٢٩٤
كتابة بيضاء أصلية : ٢٩٤
الكتابة التاريخية : ١٣ ، ٢٢
كتابة دنيوية : ١٦٣
كتابة دينية : ١٦٣
الكتابة السردية : ٥ ، ١٠ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٩ ، ١٧٩ ، ٣٤٧
الكتابة المحاكاتية : ٢٩٤
كتابة محرمة : ١٦٨
كتابة مخادعة : ١٦٦
كتابة مزدوجة : ٢٩٢ ، ٢٩٣
كتابة مقتلعة : ٢٩٤
كتابة مقدسة : ١٦٣
كتابة ملونة هجينة : ٢٩٤
الكتابة المنفية : ٢٩٠ ، ٢٩٥
كتابة النخبة المحاكاتية : ٢٩٤
اللغة الاستعمارية : ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦
اللوغوس : ١٦٤
المأثورات الثقافية : ٢٨٣
المادة التاريخية : ٦ ، ١٢ ، ١٣ ، ٢٦ ، ٣٨ ، ٤٨ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٥ ، ٩٤ ، ٣٨٧
المادة الحكائية : ٣١٥
المادة السردية : ٦ ، ١٣ ، ٤٧ ، ٦٣ ، ٨١ ، ٩٠ ، ٢٥١ ، ٢٣٢ ، ٢٦٣ ، ٣٧٠ ، ٣٨٧
المادة المتخيلة : ٣٨
الماضي الإمبراطوري : ٢٢
المبدأ الاستعماري : ٢٨٧
مبدأ التناوب : ١٥
المتبوع : ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٣٧ ، ٣٦٥
المتخيل : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٢٨
متخيلات الهوية : ٢٠٤
المتعة الوثنية : ١٨٢
المتلقي : ٨١ ، ٨٣ ، ٣١٣
المتن السردي : ٣٨ ، ٤٣ ، ١٩٦ ، ٣٨٥

المجاز الديني : ١٧٧
مجتمع الطبيعة : ٢٠٣
المجتمعات الأصلية : ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٩٣ ، ٣٠٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٧
المحاكاة : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤
المحفز السردي : ٣٦ ، ١٨٥
المخيال : ٢٨ ، ٦١ ، ٦٩ ، ١٧٠
مخيلة : ٢٧٣
المدونات التاريخية : ١٥ ، ١٥٢
المدونة الاستعمارية : ٣٢٠
المدونة السردية : ٢٢ ، ٧٢ ، ٣٠٦ ، ٣٤٧
المرجعيات الثقافية : ٢٩٠ ، ٣١٧ ، ٣٤٤
مرجعية أخلاقية : ٣٠٦
المرجعية التاريخية : ٣٨٥
مرجعية ذهنية : ٢٩٣
مرسوم إمبراطوري : ٥١
المركز الاستعماري : ٢٨٣
مركزية الله الكلية : ١٦٤
مركزية الإنسان الفردية : ١٦٤
المركزية الغربية : ٢٩٣
المرويات الأخبارية : ٨٠ ، ٨١ ، ٨٧ ، ١٩٢
مرويات أسطورية : ٢٠٦
المرويات التاريخية : ٤٢ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٢٤٥
المرويات الدينية : ٤٩ ، ٦٩ ، ١٤٤ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ٢٥٤
المرويات السردية : ١٩ ، ١٩٣ ، ٣٠٠
مرويات متخيلة : ٢٠٨
المسخ الديني : ١٧٣
المسار السردي : ١٨٥
المشهد السردي : ١١٦
المعادل الموضوعي : ٢٥٤
المعرفة الاستعمارية : ٢٨٥ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٢١
المفهوم الإمبراطوري : ٢١
مكافيء سردي : ٦ ، ٣٧٥
المكان المتخيل : ٣٠٣ ، ٣٠٤
المنظور الاستعماري : ٣١٨
المنظور السردي : ٣٦٨ ، ٣٨٧
المنفى : ١١١ ، ١٣٨ ، ١٧٠
المنفى الثقافي : ٢٩٣
متواليات سردية : ٢٦٤
المؤلف الضمني : ٢٤ ، ٨٥
الموروث الإسلامي : ١٧٢
ميثاق سردي : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧
الميراث الأسطوري : ٢٠٣
الميراث اليهودي : ١٧٣
النخب الاستعمارية : ٣٠٠
النخبة الحاكية : ٢٩٩
النزوع الإمبراطوري : ٢٩
النزوع الدنيوي : ٤٩
النزوع الديني : ٤٩
نسق ثقافي : ١٥٩
النسيان الثقافي : ٢٩١
النظام الإمبراطوري : ٢١
هويات ثقافية : ٢٩٢ ، ٣٠٤
الهويات الدينية : ٧٢
الهويات الضيقة : ٣٨٥
هويات فضفاضة : ٧٩
الهويات المتماسكة : ٢٩٧
الهوية : ٦ ، ٨ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٥٠ ، ٧٣ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ،

٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣١٠ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،
٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٨ ، ٣٦١ ، ٣٦٢
الهوية الأصلية : ٣٦١
الهوية التاريخية : ٦
الهوية الثقافية : ١٣٩ ، ٣٤٧
هوية جامعة : ٢٦٨
هوية سردية : ٥ ، ٨ ، ٩
هوية شخصية : ٨ ، ٢٩٥
هوية متحولة : ٣٣ ، ٢٤٦
هوية مرنة : ٢٢ ، ٦١
هوية مغلقة : ٢٥
هوية ناظمة : ٢٦
هوية نوعية : ١٧٦
الهيبة الإمبراطورية : ٣٨٢
الوساطة السردية : ٧
الوعد الاستعماري : ٣١٧
الوعي الاستعماري : ٢٩٤
وعي أصيل : ٣٦٣
الوقائع التاريخية : ١٤ ، ٤٧ ، ٢٤٥
اليوتوبيا : ٤٩ ، ٥٠ ، ٣١٥

كشّاف الأعلام

آدم : ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦
إبراهيم (النبي) : ١٠٤
إبراهيم باشا (حاكم مصر) : ٢٥٧
ابن أحلى (متصوف) : ١٠٢
أحمد ، إقبال : ٣٠١
أخوان الصفا ، جماعة فلسفية إسلامية : ١١٢ ، ١٧٤
أرسطو ، طاليس : ٧ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٦
أسخيلوس ، مسرحي إغريقي : ١٦٥
الإسكندر الأكبر : ٣٧٥ ، ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨
إسماعيل (الخديوي) : ٣٧١
الأفغاني ، جمال الدين : ٤٧ ، ٣٧١ ، ٣٧٢
أمقاسم ، يحيى : ٢٠٣
أمين ، شهيد : ٣٠١
الأندلسي ، ابن سهل ، أبو إسحاق إبراهيم : ١١٩
أورتيث ، توماس : ١٥١
أوغسطين (القديس) : ١٥١
إيزابيلا ، ملكة إسبانية : ١٢٧
الأيوبي ، صلاح الدين : ٢٨
البابا : ٢٥١ ، ٢٧١
بابا ، هومي : ٢٨٥ ، ٣٠١
بارتي ، ديبش تشاكرا : ٣٠١
البارودي ، محمود سامي : ٣٥١
بالنسيا ، رفائيل : ٨٧
بدوي ، عبدالرحمن : ٩٩
برافاش ، غايان : ٣٠١
ابن برجان (متصوف) : ١٠٢
برناردشو ، جورج : ٣٣٨
بطرس (القديس) : ١٤٩
بلنت ، ألفريد : ٣٨٦
بندار (شاعر غنائي يوناني) : ١٦٥
بوذا ، غوتاما : ٥١
بيبرس ، الظاهر : ٢٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٤
بيتوريا (حقوقي لاهوتي) : ١٥٠
تودوروف ، تزفتيان : ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢
توما ، الأكويني : ١٥٦ ، ١٥٧
تيمور لنك ، سلطان تتري : ٩٤
ثابا ، روميلا : ٣٠١
جابر ، ربيع : ٢٤٥ ، ٢٤٧
جمال الدين (الوزير) : ٨١
الجوباني ، الطنبغا : ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧
ابن الجوزي ، (السبط ، يوسف بن عبدالله) : ٨١
جوها ، رناجيت : ٣٠١
الحاكم بأمر الله ، خليفة فاطمي : ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥
الحفصي ، أبو زكريا : ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٣
الحكيم الترمذي ، محمد بن علي : ١٧٤
الحلاج ، الحسين بن منصور : ٩٩ ، ١٢١
حمزة (ابن أبي طالب) : ٣٤١
حميّش ، بنسالم : ٧٧ ، ٨٠ ، ٨٥
حواء : ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨٠
خديجة (زوج الرسول) : ٩٣
ابن الخطيب ، لسان الدين : ٨٦
ابن خلاّص (والي سبتة) : ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩
ابن خلدون ، عبدالرحمن : ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٥ ،

٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ،
٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧
الخوري ، خليل : ٣٤٧
الخيام ، عمر : ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ،
٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٧٢
ابن دارة ، عبدالحق : ١٠٤
داروين ، تشارلز : ٣٤٣ ، ٣٤٤
داود (النبي) : ٧٢
دريدا ، جاك : ٣٠٣
الدهاق ، إبراهيم بن يوسف : ٩٩
دوران (أب دومنيكاني) : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،
١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩
ديفو ، دانييل : ٣٠٦
الذهبي ، شمس الدين : ٨١ ، ١٠٠
الرافعي ، عبدالرحمن : ٣٨٨
الرسول ﷺ : ٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٧٤ ،
١٩٥ ، ١٩٧ ، ٣٤١
ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد : ١١٢ ، ١١٣
رشدي ، سلمان : ٣٣٢
روبيوس ، بالاثيوس : ١٤٨
ريكور ، بول : ٦ ، ٧
زرادشت ، مؤسس الزرادشتية : ٥١
ابن ابي زكريا الحفصي ، المنتصر : ١٢١
زيدان ، جورجي : ١٤ ، ١٥ ، ١٦
زيدان ، يوسف : ١٤٤ ، ١٦٣ ، ١٧٠
ابن زيفي ، ساباتي : ٦٣ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢
زنكي ، نور الدين : ٢٨
ابن سبعين ، عبدالحقّ بن إبراهيم : ٧٧ ، ٧٨ ، ٩٠ ،
٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ ،
١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ،
١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ،
١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤
سبيفاك ، غاياتاري : ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥
ابن أبي سعد ، أبو نمي محمد : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٣
سعيد ، إدوارد : ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٦
السكوني ، أبو بكر : ١١٩
سوفالتزي ، لينا (عالمة آثار) : ٣٨٦
سوفوكليس ، مسرحي إغريقي : ١٦٥
سوليس ، إيرابيل دو : ٣٠
سويف ، أهداف : ٣٤٨
سيبولبيدا (فيلسوف إسباني) : ١٥١
سيسنيرو ، فرانسيسكو خمنيث دي : ١٢٩ ، ١٣٠ ،
١٣١ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٥٢ ،
١٥٤
ابن سينا ، أبو علي الحسين : ٤٥ ، ١١٢
السيوطي ، جلال الدين : ١٧٣
الشافعي ، بدر الدين : ٩٢
شاهبور ، ملك فارسي : ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣
الششتري ، أبو الحسن : ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣
شوبنهاور ، أرتور : ١٢
الشوذيّ ، أبو عبدالله : ١٠٢
شيت (ابن آدم) : ١٧٠
الصباح ، حسن : ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٧٢
طاهر ، بهاء : ٣٦٨
الطبري ، محمد بن جرير : ١٧٣
الظاهر برقوق ، سيف الدين : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ،
٩٥
عاشور ، رضوى : ١٢٧
ابن عباس ، عبدالله : ١٧٣
أبو عبدالله الصغير ، آخر ملوك غرناطة : ١٢٧
عرابي ، أحمد : ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٥ ، ٣٦٣ ، ٣٧٧
ابن عربي ، محيي الدين : ٩٠ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١١١
ابن العريف ، أحمد بن محمد : ١٠٢
علي ، طارق : ٣٠١

علي ، محمد (حاكم مصر) : ٣٥٥
ابن العميد ، المكين : ٨١
غالي ، بطرس : ٣٥٩
غرامشي ، أنطونيو : ٣٠٢
غريفيث ، غاريث : ٢٩٤
الغزالي ، أبو حامد : ١١١
غوتيه ، تيوفل : ٤٠
ابن فاتك ، ماني : ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٤٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٢
ابن فاتك ، المبشر : ١١٢
الفارابي ، أبو نصر محمد : ١١٢
فانون ، فرانز : ٢٨٦ ، ٣٠٢
فخري ، أحمد : ٣٨٥
الفراهيدي ، الخليل بن أحمد : ٤١
فردريك الثاني ، ملك صقليّة : ٩٩
فرديناند ، ملك إسباني : ١٢٧
فورفريوس ، أحد شرّاح أرسطو : ١١٢
فوكو ، ميشيل : ٣٠٣
فيليب العربي ، قيصر : ٥٤
قابيل (ابن آدم) : ١٧٠
القرطبي ، أبو عبدالله محمد : ١٧٣
قسطنطين (الامبراطور) : ١٦٤ ، ١٨٧
ابن قسيّ ، أبو القاسم أحمد : ٩٠ ، ١٠٢
القشيري ، أبو القاسم عبدالكريم : ١١١
قطز ، سيف الدين : ١٢١
كاساس ، إغناثيو دي لاس : ١٤٠
كانت ، عمانوئيل : ٣٠٣
ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء : ١٠٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤
ابن كماشة ، يوسف : ١٢٧
كورتيوس ، مؤرخ روماني : ٣٨٦
كولمبوس ، كريستوفر : ١٤٠ ، ١٥٥
كونديرا ، ميلان : ١٢
كرومر (اللورد) : ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠
لوثر ، مارتن : ٣٦
لوساج ، بنجامين عمر : ٤٧
لويس الثامن عشر ، ملك فرنسي : ٢٥١
ليون العاشر (البابا) : ٣٤ ، ٣٧ ، ٧٢
ماتساس ، نسطور : ٣٨٦
ماركس ، كارل : ٣٠٣ ، ٣١١
المازندراني ، أبو ماهر : ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩
محمد ﷺ : ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٩٤ ، ٢٧٤
ابن المرأة ، ابن دهاق ، إبراهيم بن يوسف : ١٠٢
ابن مسرّة (متصوف) : ١٠٢
مريم (بنت عمران) : ١٨٨
المسيح : ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٤١ ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٦ ، ١٨٧
المسيح الدجال : ٦٨
المسيح المخلّص : ٦٩
المسيح المنتظر : ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠
معلوف ، أمين : ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٨ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٣
المقريزي ، تقيّ الدين : ٨١
المكي ، تقي الدين محمد بن أحمد : ١٠١
منطاش ، مملوك مصري : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣
المهدي ، المنتظر : ٨٠
موسى (النبي) : ١٠٣ ، ١٧١
ابن ميمون ، موسى : ١١١
النصري ، أبو الحسن علي بن سعد : ٢٩
نظام الملك ، قوام الدين أبو علي : ٣٩ ، ٤٤ ، ٤٧
أبو نواس ، الحسن بن هانيء : ٤١
نوح (النبي) : ٦٨
نوركيمادا ، توماس دي : ١٣٥

النورمندي ، فردريك : ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠
نيغري ، أنطونيو : ٢٠
هابرماز ، يورغين : ٣٠٣
هابيل (ابن آدم) : ١٧٠
هاردت ، مايكل : ٢٠
هارون (النبي) : ١٧١
الهروي ، مؤلف : ١١١
السهروردي ، متصوّف : ١١٣ ، ١٢١
هولاكو ، حاكم مغولي : ١٢٠
هوميروس ، شاعر إغريقي : ١٦٥
هيدغر ، مارتن : ٣٠٣
هيرودوت ، مؤرخ يوناني : ٣٨٦
هيغل ، فردريك : ٣٠٣
ويلز ، هـ .ج . : ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣٢٣
يسوع المسيح : ٥١ ، ١٤٩ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢٧١
يوشي ، ماساو : ٣٠١

كشاف المواقع والبلدان

آسيا : ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣٦٩
أثينا : ٧٠
أخميم (موقع) : ١٩٠
أراجون : ١٣٢ ، ١٤٨
الأراضي اللبنانية : ٢٦٣
الأراضي المصرية : ٣٧٨
الأرجنتين : ٢٦٣ ، ٣٠٢
أرض الأندلس : ٣٠
أرض الحجاز : ١٩٧
أرض الكنانة : ٩٤
أرض الميعاد : ١٠٤
أرمينيا : ٥٠ ، ٥٨ ، ٥٩
أزمير : ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٧١
إسبانيا : ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢
أستراليا : ٢٩١ ، ٢٩٦
إسرائيل : ٢٦٣
اسطنبول : ٤٧ ، ٤٩ ، ٦٤
الإسكندرية : ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ٣٧٥ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣
أسوان : ٣٥٤
إشبيلية : ١٣٥
أصفهان : ٣٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٦٤
إفريقية : ٣٤ ، ٣٧ ، ٥٨ ، ٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٩
ألبانيا : ٧٢
ألمانيا : ٣٧ ، ٣٥٥
ألنيا : ٢٦٥
أمريكا : ٢٤ ، ٤٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤
أمريكا الشمالية : ٢٩١
أمريكا اللاتينية : ٣٠١
الأمريكيتين : ٢٣
أمستردام : ٦٤ ، ٢٦٣
الأناضول : ٥٠ ، ٥٥ ، ٦٤ ، ٧٠
إنجلترا : ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٤٢
الأندلس : ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٩١ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤
أنطاكية : ١٦٧ ، ١٨٧
الأهرام (موقع) : ٣٥٦ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦
أواسط آسيا : ٤٨
أورشليم : ١٦٤ ، ١٦٨
أوروبا : ٣٧ ، ٧٠ ، ١٣٢ ، ١٥٩ ، ٣٥٨ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧
الأوقيانوس : ١١٢
إيران : ٤٨ ، ٥١
إيطاليا : ٣٦٧
إيرلندا : ٣٧٣ ، ٣٨٢
بابل : ٢٥ ، ٥٠
باريس : ٢٤ ، ٤٧ ، ٦٤ ، ٣٦٠
الباكستان : ٣٣٦
بجاية : ١١٩
بحر الزقاق : ٣٤ ، ١١٢ ، ١١٤
البحر المتوسط : ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٦٤
البحر الميت : ١٦٣ ، ١٧٨

بخارى : ٣٩
البر الإفريقي : ١٠٩
البرازيل : ٢٦٣ ، ٣٠٢
برج قُماش : ٣٠
بريطانيا : ٣٣٣ ، ٣٣٨ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ، ٣٥٧ ،
٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨
بغداد : ٢٨ ، ٧٩ ، ٩١ ، ١٢٠ ، ١٢١
بكة : ١٩٨
بلاد آرام : ٥٨
بلاد الإسلام : ١٢٠ ، ٣٦٧
بلاد الأنباط : ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٨ ، ١٩٩
بلاد الإنجليز : ٣٣٩
البلاد الأندلسية : ١٣٥
بلاد الحجاز : ١٢٠
بلاد الرافدين : ٥٠
بلاد الشام : ٨٦ ، ١٢٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ،
١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٥٧
بلاد الشرق : ٣٠١ ، ٣٦٧
بلاد العرب : ٣٧ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧
بلاد المتوحشين : ٣١٢
البلاد المسيحية : ٣١٢
البلاد المصرية : ٢٤٩
بلاد المغرب : ١٣٢
بلاد النصارى : ١٢٩
بلاد النيل : ٣٤٩
بلاد الهنود : ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٥٧
بوجوتا (مدينة) : ٣٢٦
بومباي : ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣
بيبلوس : ٦٤
بيروت : ٦٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ،
٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ،
٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ،
٢٧١ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧
تبريز : ٤٧
تشيلي : ١٥٠ ، ٣٠٢
التل الكبير : ٣٧٨
تمبكتو : ٣٤
تهامة : ٢٠٣
تونس : ٣٥ ، ٣٦ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١١٩
جامايكا : ٣٠٢
الجامعة الإنجليزية : ٣٣٦
جامعة سالامانكا : ١٥٠
جبال الأنديز : ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦
جبل الشيخ : ٢٥٥
جبل طارق : ١١٢
جبل لبنان : ٢٣ ، ٢٦
جبل موسى : ١١٢
جبيل : ٦٤ ، ٦٩
الجزائر : ٣٦ ، ٩٨ ، ٣٤٨
جزر الهند الغربية : ١٥١ ، ٣٧٣
الجزيرة الخضراء : ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٦ ، ١٢٠
جنوا : ٦٤
جنوب إفريقية : ٣٦٠
الجنوب اللبناني : ٢٦٣
جنوب مصر : ١٨١
الحجاز : ٣٤ ، ٩٨ ، ١٢٣
حجّة (مدينة) : ٢٠٤
حلب : ٨٤ ، ١٦٨ ، ١٧٨ ، ١٨٦
حي الإفرنج : ٢٦٥
خراسان : ٢٨
دار الإسلام : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ،
٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٠٩ ،
١٢٠ ، ١٣١
دار الحرب : ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٩ ، ١٣١

دَبْ (مدينة) : ٥٩
دمشق : ٩٤ ، ٩٥ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٧١
الدول الأسيوية : ٢٩٧
ديار الأنباط : ١٩٤ ، ١٩٦
دير القمر : ٢٦٣
دير كيوس : ٦٤
رقوطة (قرية) : ٩٩
الرها : ٥٩
روما : ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ١٨٦ ، ٢٧٠ ، ٣٦٧
روندة : ١٣٠
ساحة باب الرملة : ١٢٧ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٦ ، ١٤٧
ساق الغراب (سلسلة جبال) : ٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨
سالونيك : ٧٠
سانت كاترين (دير) : ٣٨٨
سبتة : ١٠٠ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٨
السعودية : ٢٠٣ ، ٢٠٤
سمرقند : ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧
السند : ٥٩
السودان : ٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠
سوريا : ٣٤٧
السويس : ٢٦٣
سيناء : ١٩٢ ، ٣٨٨
سيوة (واحة) : ٣٦٨ ، ٣٧٠ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨
الشام : ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٢١ ، ١٥٣
شبه الجزيرة العربية : ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ ، ٣٤٧
الشرق : ٢٨ ، ٣٩ ، ٤٧ ، ٦١ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٣٠٢ ، ٣٦٠ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، ٣٨٨
شرق أوروبا : ٣٦
الشرق الأوسط : ١٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٨
شط النيل : ٩٥
شمال إفريقية : ٣١ ، ٣٦ ، ٨٨ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٥٩ ، ٣٤٧
شمال الهند : ٥٠
شهباء : ٥٤
صُبياء : ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١
صعدة : ٢٠٣ ، ٢٠٨
صعيد مصر : ١٦٨ ، ١٨٨
صقلية : ٩٩
صنعاء : ٢٠٨
صيدا : ٢٥٧ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤
الصين : ٣٦٠
الطائف : ١٩٧ ، ١٩٨
طرابلس : ٣٦ ، ٦٤
طريفة (مدينة) : ١٠٩
طليطلة : ١٢٩ ، ١٣٨
طنجة : ٦٤ ، ١١٢
طهران : ٤٧
العدوة : ٣٤
العراق : ٣٩ ، ٥٠ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٣٤٧
عسير : ٢٠٣
عُصَيْرة : ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦
عمران : ٢٠٤
عين جالوت : ١٢١

غار حراء : ٩٣ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٢٢
الغرب : ٢٨ ، ٣٩ ، ٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٦٩ ، ٣٧٥
غرب إفريقية : ٢٩٧
غرناطة : ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٧٨ ، ١٠٩ ، ١١٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٧
الفاتيكان : ٢٧١
فارس : ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٩٦
فرنسا : ٢٤ ، ٣٥٥ ، ٣٦٧
الفلبين : ٣٦٠
فلسطين : ٧٠ ، ٧١ ، ١٦٤ ، ٢٤٧ ، ٣٥١ ، ٣٦١ ، ٣٦٦
فيينا : ٤٦
القارة الأمريكية : ١٤٩
القاهرة : ٣٥ ، ٦٤ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ١٢٣ ، ٣٦١ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٥١ ، ٣٧٨ ، ٣٨١
القايم : ٢١١
القدس : ٢٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١٤٥ ، ١٧١
قرطبة : ١٤١
القسطنطينية : ٣٥ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١٦٧ ، ١٨٦ ، ١٨٨
قشتالة : ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٤٨
قصر الحمراء : ٣٠
القلعة : ٩١ ، ٩٤
قلعة ألموتْ : ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
القنال الإنجليزي : ٣٣٢
كابا دوسيا : ٥٨
كاتدرائية مكسيكو : ١٥٣ ، ١٥٤
الكعبة : ١٢١ ، ١٢٤
كندا : ٢٦٣ ، ٢٩٦
الكنغو : ٣٦٠
كنيسة أنطاكية : ١٦٤
كنيسة الرها : ١٦٨
كنيسة سان سلفادور : ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣٩
كوبا : ٢٤
كولومبيا : ٣٠٢
كولونيا : ٦٤
لبنان : ٢٤ ، ٦٤ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣
لشبونة : ٦٤
لندن : ٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤٣ ، ٣٥١
ليبيا : ٣٦ ، ٣٤٧ ، ٣٦٧
مالقة : ٣٠ ، ١٠٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٥
المحيط الأطلسي : ٢٤ ، ٤٨ ، ١٥٨
المحيط الهادىء : ٣١٤
مراكش : ٣٦٧
مرسية : ٣٣ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥
مرسيليا : ٦٤
مرو : ٤٧
المرية : ٣٣ ، ٣٤
المسجد الأموي : ٢٥٣
المسجد العمري : ٢٥٢
المسجد النبوي : ١٠١
المشرق : ١٠٤ ، ١٢١
مصر : ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٥٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٥

معبد أمون : ٣٧٩ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥
المغرب : ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٧٨ ، ٩١ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ٣٦٧
مقدونيا : ٥٨
مكة المكرمة : ٧٨ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٤٥
المكسيك : ١٥٢
الممالك الغربية : ٢٨
موسكو : ٦٨
نابلس : ١٢١
نادي الجزيرة : ٣٥٦
الناصرة : ١٦٤
نجران : ٢٠٣
نجع حمادي : ١٩٠
النملة (قرية) : ١٩٢
نيسابور : ٣٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧
نيويورك : ٢٥١ ، ٣٤٩ ، ٣٦١
هافانا : ٢٤
هاييتي : ٢٥١
هضبة الهرم : ٣٥٤ ، ٣٥٦
الهند : ٦٠ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤
وادي الحسيني : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٤١
وادي سليمان : ١٢٢ ، ١٢٣
الولايات المتحدة الأمريكية : ٣٣٩
ولاية أسام : ٣٣٨
وهران : ٣٦ ، ١٢٨
اليمن : ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨
اليونان : ١٩٠ ، ٣٦٤

آل البيت : ٧٩
الأباطرة : ٥٤ ، ١٤٩ ، ٣٠٩
أباطرة الفرس : ٦١
الأدارسة : ٢٠٩
الأزيتيكيين : ١٥٦ ، ١٥٨
الأساقفة : ١٨٢ ، ١٨٨
الإسبان : ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ٣١٦ ، ٣١٩
الاستعماريون : ٣٨٨
الإسرائيليون : ١٧٢
أسرة إمبرياتشي : ٦٤
الإسماعليون (طائفة) : ٣٩
الإغريق : ٢٥ ، ٢٨٨
الإفرنج : ١٢١
الأقباط : ٣٥٥
الأقليات : ٢٩٩
أمراء الأندلس : ٩٨
الأمريكيون : ٣٦٠
الأنباط : ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩
الإنجليز : ٢٦٤ ، ٣٠٨ ، ٣٣٨ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢
الأندلسيون : ١١٤
الأوروبيون : ٣٦٦ ، ٣٦٨ ، ٣٧١
أولاد العرب : ١٣٠
الإيرلنديون : ٣٧٣
البابوات : ١٤٩ ، ١٧٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨
الباحثون : ١٢ ، ٣٠١
البدائيون : ٢٦٧ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩
البدو : ٣٦٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١
البرتغاليون : ٣٦
البريطانيون : ٣٣٥ ، ٣٣٩ ، ٣٥٤ ، ٣٧٤
البلجيكيون : ٣٦٠
بنو الأحمر : ١٢٧
بنو إسرائيل : ٧٠ ، ١٥٨ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ٢٥٤
بنو هود : ١٠٨
البيروتيون : ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩
ثقيف (قبيلة) : ١٩٧
الجماعة اليهودية : ١٩٧ ، ٢٦٣
الحاخامات : ١٠٤
الحرفيون : ١١٢
الحشاشون (فرقة) : ٣٩ ، ٤٦
الحفصيون : ١٢٠ ، ١٢٢
حكام الأندلس : ٩٩
حكماء الصين : ١٠٤
الخلفاء العباسيون : ٨٩
الراقصات : ٢٩
الرحّالة : ٣١٨
الرحّالة العرب : ٣٨٦
الرهبان : ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦
الروائيون : ٢٨
الروس : ٦٩
الروم : ١٩٣
الرومان : ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ١٦٤
الروميات : ١٠٥
الزجّالة : ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٨٠
السلاجقة : ٣٩ ، ٤٤

السلالة اليهودية : ٢٦٢
السودانيون : ٣٥٩
السياسيون : ٣٧٨
السيدات الإنجليزيات : ٣٧٢
الشرقيون : ٢٦٨ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٨٠ ، ٣٨٧
الشعراء : ١١٠
الشماليون : ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٢٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢
الصليبيون : ٢٨ ، ٦٤ ، ١٠٩
الصنّاع : ١١٢
الضباط المصريون : ٣٧٢
الطائفة اليهودية : ٧٠
العباسيون : ١٢١ ، ١٢٢
العبرانيون : ١٧٢
العثمانيون : ٦٩
العرب : ٢٨ ، ٥٣ ، ٣٧ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ١٤٧ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٣٥٥
الغرباء : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٩٤ ، ٣٣٧ ، ٣٧٠ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧
الغربيون : ٢٧ ، ٤٨ ، ٣٠٢ ، ٣٧٠ ، ٣٨٠ ، ٣٨٧
الغزاة : ٢٤٦
غمارة (قبيلة) : ١٣١
الفاتحون : ١٥٠ ، ١٥٩ ، ٣٠٩
الفرس : ٦٩ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٣٨٥
الفقهاء : ٨٩ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١١٣ ، ١٢١
فقهاء الأندلس : ١١٥
فقهاء السلاطين : ٩٨
فقهاء المسلمين : ١٢٩
الفلاحون : ٣٥٤ ، ٣٦٩
الفلاسفة : ١٠٠ ، ١١٣ ، ١٥٩
الفلسطينيون : ٣٦٧
القديسات : ٣٠٩
القديسون : ١٠٦ ، ١٥٥ ، ٣٠٩ ، ٣١٦
القساوسة : ١٨١
القسوس : ١٧٥ ، ١٨٦
القشتاليون : ٣٠ ، ٣٢ ، ١٠٨ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤١ ، ١٤٢
القصّاص : ١١٠
القضاة : ٩٢
الكتّاب : ٢٩٣ ، ٢٩٥
كتّاب المستعمرات : ٢٩٣ ، ٢٩٨
كتّاب المقامات والأزجال : ١١٠
كتّامة (قبيلة) : ٨٠
الكفّار : ٩٢ ، ١٢٩
الكنعانيون : ١٧٢
الكهنة (الكهان) : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٠
اللاهوتيون : ١٤٥ ، ١٥٩
اللبنانيون : ٢٦٤
المبشّرون : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ، ٢٦٥ ، ٣٤٤
المتصوّفة : ٩٠
المتوحشون : ٣١٣
المحتلون : ٣٧٨
المستعمرون : ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ ، ٣٢٠ ، ٣٥٨ ، ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٨١ ، ٣٨٢
المستكشفون : ٣٠٩ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣٢٠
المستوطنون الإنجليز : ٣٧٣
مسلمو الأندلس : ١٠٧
المسلمون : ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٧٢ ، ٩٢ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ،

١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ،
١٥٩ ، ١٧٤ ، ١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢٦٣ ، ٣٤١
المسيحيون : ٧١ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٨١ ، ١٨٦ ،
١٨٨ ، ٢٦٣ ، ٣٤٣
المشركون : ١٩٥
المصريات : ٣٦٢
المصريون : ١٨٧ ، ٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ،
٣٥٨ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٧٣
المغامرون : ٢٤٦
المغول : ٢٧ ، ٢٨ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٤ ، ١٢٠ ،
١٢١
المفسّرون : ٩٣
المفكّرون : ٣٠١ ، ٣٠٢
المكفوفون (العميان) : ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١
المكيون : ١٠٠
ملوك قشتالة : ٩٩
المماليك : ٣٦ ، ٣٧ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ،
٩٥ ، ١٢٠ ، ١٢١
المنفيون : ٢٩٤
المهاجرون : ٢٤ ، ١١٤ ، ٢٩٤ ، ٣١٦ ، ٣٧٣
المؤرخون : ١٢ ، ٧٩ ، ١٠٠ ، ١٥٩
المؤرخون الرومانيون : ٢٨٦
المؤرخون الهنود : ٣٠
الموحّدون : ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٩
المورسكيون : ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٤ ،
١٥٩
النصارى : ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ١٠٩ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ،
١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٧
النقّاد : ١٦ ، ٣٠١ ، ٣٠٢
النورمانديون : ٩٩
الهنود : ٣٤١
الهنود الحمر : ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٩
الورّاقون : ١١٢
اليهود : ٣٢ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ١٠٤ ، ١٠٧
يهود الأندلس : ١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٥٠ ، ١٥٨ ، ١٧٠ ،
١٧٢ ، ١٨٦ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، ٢٦٣ ، ٣٣٩ ، ٣٦٦

آيات شيطانية (رواية) ، سلمان رشدي	٣٣٢ ، ٣٤٤
أرض العميان (رواية) ، هـ.ج ويلز	٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣٢٢
الاسم المثة ، المازنداري	٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٧
ألف ليلة وليلة	٣٤٢
الإمبراطورية ، مايكل هاروت ، وأنطونيو ينغري	٢٠
الإنجيل	١٥٧
إنجيل متّى	١٠٣ ، ١٨٤
الإيمان الواحد الحق واليقين	٦٧
بُدّ العارف ، ابن سبعين	١١٤
بدايات (رواية) ، أمين معلوف	٢٣ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩
بيروت مدينة العالم (رواية) ، ربيع جابر	٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٦
التاريخ السري لاحتلال إنجلترا لمصر ، ألفريد بلنت	٣٨٦
تاريخ الهند الغربية لإسبانيا الجديدة وجزر البر الرئيسي ، دوران	١٥٢
التوراة	٧٠ ، ١٠٤ ، ١٦٤ ، ١٧٢
ثلاثية غرناطة (رواية) ، رضوى عاشور	١٢٧ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤٨
الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي ، عبدالرحمن الرافعي	٣٨٨
حدائق النور (رواية) ، أمين معلوف	٤٩ ، ٥١
الحروب الصليبية كما رآها العرب ، أمين معلوف	٢٧
حياة الإسكندر ، كورتيوس	٣٨٦
خارطة الحب (رواية) ، أهداف سويف	٣٤٨ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧٤ ، ٣٨٨
دلالة الحائرين ، موسى بن ميمون	١٠٤
رباعيات الخيام	٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٩٥
روبنسون كروزو (رواية) ، دانييل ديفو	٣٠٦ ، ٣١٢ ، ٣١٥ ، ٣١٩
رحلة بالداسار (رواية) ، أمين معلوف	٦٢ ، ٦٣
الزمان والسرد (رواية) ، بول ريكور	٨
ساق الغراب (رواية) ، يحيى أمقاسم	٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٤ ، ٢٢٣ ، ٢٤١

سفر التكوين ١٩٤

سفر اللاويّن ١٧١

سمرقند (رواية) ، أمين معلوف ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٩

الشفاء ، ابن سينا ٤٥

العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام . . ، ابن خلدون ٨٧

عزازيل (رواية) ، يوسف زيدان ٤٤ ، ١٧٥ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩١

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، تقي الدين الفاسي المكي ١٠١

العلاّمة (رواية) ، بنسالم حميّش ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨

فتح أميركا ومسألة الآخر ، تودوروف ١٤٨

القرآن الكريم ٩٣ ، ١٢٤ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢٠٥ ، ٢٢٥

الكتاب المقدس ١٧١ ، ٣٤٤ ، ٣٦٦

ليون الإفريقي (رواية) ، أمين معلوف ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٣٨

مجنون الحكم (رواية) ، بنسالم حميّش ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٥ ، ٨٦

مذكرات الإسكندر الأكبر ، نسطور ماتساس ٣٨٦

المقدمة ، ابن خلدون ٨٧

المليونيرات (مسرحية) ، برناردشو جـ٨ : ٣٣٨

النبطي (رواية) ، يوسف زيدان ١٩١ ، ١٩٢

هذا الأندلسي (رواية) ، بنسالم حميّش ٧٧ ، ٧٨ ، ٩٨

واحة سيوة ، أحمد فخري ٣٨٥

واحة الغروب (رواية) ، بهاء طاهر ٣٦٨ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٥

وي . إذن لست بإفرنجي (رواية) ، خليل خوري ٣٤٧

﴿مثلُ الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارًا﴾	الجمعة ٥	١٢٤
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾	البقرة ٣٤	١٧٣
﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾	الروم ١٢	١٧٣

عرش إبليس في البحر يبعث سراياه في كلّ يوم ، يفتنون الناس ، فأعظمهم عنده منزلة ، أعظمهم فتنة للناس | ١٧٤

كشّاف الصحف والدوريات

الأهرام (جريدة) ٣٥٣

التايمز (جريدة) ٣٥٣

الحياة (جريدة) ٢٤٨

الديلي نيوز (جريدة) ٣٥٣

اللواء (جريدة) ٣٥٣

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

١. المصادر الدينيّة:

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدّس
- التفسير التطبيقي للكتاب المقدّس

٢. المصادر السرديّة:

الأعرج (واسيني)

- البيت الأندلسيّ، بيروت، دار الجمل ،٢٠١٠

أمقاسم(يحيى)

- ساق الغراب، بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٨

جابر (ربيع)

- بيروت مدينة العالم، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ-دار الآداب، ٢٠٠٣

حمّيش(بنسالم)

- العلامة، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠٠٦
- مجنون الحكم، لندن، دار رياض الريّس ،١٩٩٠
- هذا الأندلسيّ، بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٧

ديفو(دانييل)

-روبنسون كروزو، ترجمة أسامة إسبر، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧

رشدي(سلمان)

-آيات شيطانيّة، نسخة رقميّة مجهولة المترجم

زيدان (جورجي)

-الحجّاج بن يوسف الثقفيّ، القاهرة

زيدان(يوسف)
-النبطي ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠١٠
-عزازيل ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠٠٨
سويف (أهداف)
-خارطة الحبّ ، نقلتها إلى العربيّة فاطمة موسى ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣
طاهر (بهاء)
-واحة الغروب ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠٠٧
عاشور (رضوى)
-ثلاثيّة غرناطة ، القاهرة ، دار الشروق ، ٢٠٠٥
علي (طارق)
-في ظلال الرمّان ، ترجمة إبراهيم السعافين ، بيروت المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ، ١٩٩٤
غالا (أنطونيو)
-المخطوط القرمزيّ ، ترجمة رفعت عطفة ، دمشق ، دار ورد ، ١٩٩٨
معلوف (أمين)
-بدايات ، ترجمة نهلة بيضون ، بيروت ، دار الفارابيّ ،٢٠٠٤
-حدائق النور ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٣
-الحروب الصليبيّة كما رآها العرب ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٣
-رحلة بالداسار ، ترجمة نهلة بيضون ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ٢٠٠١
-سمرقند ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ط٦ ، ٢٠٠٨
-ليون الإفريقيّ ، ترجمة عفيف دمشقيّة ، بيروت ، دار الفارابيّ ، ١٩٩٤
ويلز(هـ .ج)
- القصص القصيرة الكاملة ، ترجمة رؤوف وصفي ، القاهرة ، المركز القومي للترجمة ، ٢٠١١

٣. المصادر العربيّة:

ابن الأثير(أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم)

-الكامل في التاريخ ، طبعة رقميّة

إبراهيم(عبد الله)

-الرواية والتاريخ ، الدوحة ، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والتراث ، ٢٠٠٥

أورتيث (دومينغيث) وفينسينت(برنارد)

-تاريخ المورسكيّين : مأساة أقليّة ، ترجمة عبد العال صالح ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٧

إخوان الصفا

- رسائل إخوان الصفا ، طبعة رقميّة

الترمذيّ (الحكيم)

-كتاب الأعضاء والنفس ، طبعة رقميّة

الجيوسي (سلمى الخضراء)

-الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، ١٩٩٩

حميدة (عبد الرحمن)

-أعلام الجغرافيّين العرب ، بيروت- دمشق ، دار الفكر ، ١٩٩٥

ابن الخطيب (لسان الدين)

-الإحاطة في أخبار غرناطة ، طبعة رقميّة

الذهبي(شمس الدين محمّد بن أحمد)

-تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، طبعة رقميّة

الزهراني (علي بن محمد بن معيض بن سدران)

-بطون قبيلة زهران : شيوخها ، أسواقها ، شدّاتها ، الدمّام ، مطبعة الشاطئ الحديثة ، ١٤٢٨هـ

ابن سبعين(أبو محمّد عبد الحق المرسيّ الأندلسيّ)
-بدّ العارف ، تحقيق جورج كتورة ، بيروت ، دار الكنديّ ، ودار الأندلس ، ١٩٧٨
-رسائل ابن سبعين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، الدار المصريّة للتأليف والترجمة .
الصحاري (أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبيّ)
-الأنساب ، تحقيق محمّد إحسان النصّ ، وزارة التراث والثقافة ، عمّان
العربيّ (إسماعيل)
-تاريخ الرحلة والاستكشاف في البرّ والبحر ، الجزائر ، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب ، ١٩٦٨
عنان (محمّد عبد الله)
-نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر
الفاسيّ (تقيّ الدين محمّد بن أحمد الحسنيّ)
-العقدالثمين في تاريخ البلد الأمين ، تحقيق محمّد حامد الفقي ، فؤاد سيّد ، محمود محمّد الطناحي ، القاهرة ، مطبعة السنّة المحمّديّة
القاضي (محمّد)
-الرواية والتاريخ : دراسات في التخييل المرجعيّ ، دار المعرفة للنشر ، تونس ، ٢٠٠٨
ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء)
-البداية والنهاية ، طبعة رقميّة

٤. المصادر المترجمة،

أشكروفت(بيل) وغريفيت (غاريت) وتيفن (هيلين)
-الردّ بالكتابة : النظريّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة ، ترجمة

شهرت العالم ، بيروت ، المنظمة العربيّة للترجمة ، ٢٠٠٦
بابا (هومي .ك)
-موقع الثقافة ، ترجمة ثائر ديب ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٤
تودروف(تزفتيان)
-فتح أمريكا ومسألة الآخر ، ترجمة بشير السباعيّ ، القاهرة ، دار سينا ، ١٩٩٢
ثيسيغر (ولفريد)
-رمال العرب ، تعريب نجدة هاجر ، وإبراهيم عبد الستار ، لندن ، بيت الوراق ، ٢٠٠٩
دوبار (كلود)
-أزمة الهُويّات ، ترجمة رندة بعث ، بيروت ، المكتبة الشرقيّة ، ٢٠٠٨
ريكور (بول)
-الذات عينها كآخر ، ترجمة جورج زيناتيّ ، بيروت ، المنظمة العربيّة للترجمة ،٢٠٠٥ ،
-الذاكرة ، التاريخ ، النسيان ، ترجمة جورج زيناتيّ ، بيروت ، دار الكتاب الجديد المتّحدة ، ٢٠٠٩
-الزمان والسرد ، ترجمة فلاح رحيم ، وسعيد الغانميّ ، بيروت ، دار الكتاب الجديد المتّحدة ، ٢٠٠٦
سعيد (إدوارد)
- الثقافة والإمبرياليّة ، ترجمة كمال أبو ديب ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٩٧
غارودي (روجيه)
-حوار الحضارات ، ترجمة عادل العوّا ، بيروت ، منشورات عويدات ، ١٩٧٨

غريفيث(غاريث)
-المنفى المزدوج ، ترجمة محمّد درويش ، الإمارات ، ثقافة للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٩
فانون (فرانز)
- معذّبو الأرض ، ترجمة سامي الدروبي ، وجمال الأتاسي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٤
- معذّبو الأرض ، الجزائر ، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة ، ٢٠٠٦
كونديرا (ميلان)
-الستارة ، ترجمة معن عاقل ، ورد للطباعة والنشر ، دمشق ، ٢٠٠٦
مانغويل(ألبرتو)
-يوميات القراءة ، ترجمة عباس المفرجي ، دمشق ، دار المدى ، ٢٠٠٨
هاردت (مايكل) ونيغري (أنطونيو)
-الإمبراطوريّة ، تعريب فاضل جكتر ، الرياض ، مكتبة العبيكان ، ٢٠٠٢
الوزّان (الحسن)
-وصف إفريقيّة ، ترجمة محمّد الحجّيّ ، ومحمّد الأخضر ، بيروت ، دار الغرب الإسلاميّ ، ١٩٨٣

المحتويات

المحتويات

مقدّمة: من «الرواية التاريخيّة» إلى «التخيّل التاريخيّ»	٥
الفصل الأول: الإمبراطوريّة، والسرد، والتاريخ	١٧
١ . السرد ومفهوم الإمبراطوريّة .	١٩
٢ . الإمبراطوريّة والتخيّل التاريخيّ .	٢٩
٣ . البنية الحوليّة والتخوم الإمبراطوريّة .	٢٩
٤ . مخطوط سمرقند .	٣٨
٥ . شاعر دهريّ وصراع إمبراطوريّ .	٤٢
٦ . نبيّ ، ومستشار إمبراطوريّ .	٤٩
٧ . ارتحال لتحقيق الذات ، ومعرفة نهاية العالم .	٦٢
٨ . خاتمة .	٧٢
الفصل الثاني: التهجين السرديّ وتمثيل الأحداث التاريخيّة	٧٥
١ . أعراف الكتابة القديمة .	٧٧
٢ . التواطؤ بين السرد والتاريخ .	٧٩
٣ . العلاّمة المراوغ .	٨٥
٤ . استعطاف شعريّ هامد .	٩٠
٥ . تنكّر العلاّمة : نشوة في حانة الحرافيش .	٩٥
٦ . بدّ العارف : البحث الأبديّ عن الخالق .	٩٨
٧ . البحث عن الذات : مخطوطة ضائعة وثلاث نساء .	١٠٣
٨ . حكايات مختلقة : ترحال دائم بين العدوتين .	١٠٨
٩ . كيس للعقل ، واختبار فقهيّ .	١١١
١٠ . مصاحبة الأعمى الصقلّيّ .	١١٦
١١ . مخاوف وكوابيس : ابن سبعين والظاهر بيبرس .	١٢٠

الفصل الثالث: السرد، والتاريخ، واللاهوت	١٢٥
١ . إعادة تعريف الهُويّة .	١٢٧
٢ . الأندلس : تخريب الأرشيف الذهنيّ .	١٣٥
٣ . التنكيل بعالمة غرناطة .	١٤١
٤ . الخصوم وسياسات الاجتثاث .	١٤٧
٥ . جنس ينقصه الاكتمال البشريّ .	١٥٠
٦ . نقص في براهين اللاهوت : الهنود الحمر قبيلة يهوديّة شاردة .	١٥٦
الفصل الرابع: كتابة مقدّسة، وكتابة مدنّسة، وانشقاقات دينية.	١٦١
١ . انشقاق مفهوم الكتابة .	١٦٣
٢ . قرين فائق القدرة .	١٦٩
٣ . تحوّلات القرين السرديّ .	١٧٥
٤ . الإيمان والرغبات الوثنيّة .	١٨٠
٥ . على حافة الحقيقة .	١٨٥
٦ . سرد كهنوتي ، ودائرة مغلقة من الارتحال	١٩١
٧ . السرد وأنبياء الزور	١٩٤
الفصل الخامس: التخيّل التاريخيّ، وتفكيك الهُويّة الطبيعيّة	٢٠١
١ . أخلاق الحرّيّة ، وأخلاق العبوديّة .	٢٠٣
٢ . قوّة النبوءة ، وأسطورة المصير .	٢٠٨
٣ . ختين القبيلة : الاعتراف وطقس الدم .	٢١٣
٤ . انتقام مروّع ، ورحيل نهائيّ .	٢٢٥
٥ . نجدة القوم الخارقين .	٢٣٥
٦ . مصائر وأدوار .	٢٤١

الفصل السادس: التوثيق والتخيّل التاريخيّ ٢٤٣

١ . قاعدة التخيّل التاريخيّ : الوثائق والتجوال . ٢٤٥

٢ .عالم جديد : ميراث مضمر للعداء . ٢٥١

٣ .اليد الأثمة . ٢٥٤

٤ . سلالات وافدة إلى مستوطنة جديدة . ٢٦١

٥ . المرأة الأميركيّة : الذات في عيون الآخر . ٢٦٤

٦ . النصرانيّة هيلانة ، والشركسيّة كلفدان . ٢٦٨

الفصل السابع: التخيّل السردي، والتمثيل الاستعماريّ للعالم ٢٨١

١ . الفرضيّة الاستعماريّة . ٢٨٣

٢ . المعرفة الاستعماريّة . ٢٨٥

٣ . الكتابة المنفيّة . ٢٩٠

٤ . التابع يتكلّم . ٢٩٨

٥ . التمثيل الاستعماريّ للعالم . ٣٠٦

٦ . بلاد العميان والخيال الاستعماري ٣١٣

٧ . مسوخ التجربة الاستعماريّة . ٣٣١

الفصل الثامن: التجربة الاستعماريّة والهُويّة المرتبكة ٣٤٥

١ . الوشم الاستعماريّ ، وسياسات المحو . ٣٤٧

٢ . خريطة للحبّ ، وخريطة للكراهية . ٣٤٨

٣ . شجون استعماريّة فوق هضبة الهرم . ٣٥٢

٤ . الجرح الاستعماريّ : تحيّزات وقتل عنيف . ٣٥٧

٥ . تعديل مفهوم الهُويّة . ٣٦١

٦ . ركود التاريخ الوطنيّ . ٣٦٤

٧ . رحلة نفي ، والعجمة الاستعماريّة . ٣٦٨

٨ . التابع في أصقاع نائية . ٣٧٦
٩ . مجتمع مغلق : واحة الثأر والانتقام . ٣٧٨
١٠ . القبّعة الاستعماريّة والعمامة الوطنيّة . ٣٨٢
١١ . تخوم السرد ، وتخوم التاريخ . ٣٨٥
١٢ . سرود متداخلة ، ومصائر متماثلة . ٣٨٧

الفهارس ٣٨٩
كشّاف المصطلحات ٣٩١
كشّاف الأعلام ٣٩٧
كشّاف المواقع والبلدان ٤٠١
كشّاف الأمم والقبائل والجماعات ٤٠٦
كشّاف الكتب الواردة في المتن ٤٠٩
كشّاف الآيات القرآنية الكريمة ٤١١
كشّاف الأحاديث الشريفة ٤١٢
كشّاف الصحف والدوريات ٤١٣

المصادر والمراجع ٤١٥



الدكتور عبد الله إبراهيم

- ناقد وأستاذ جامعيّ من العراق
- ولد في كركوك عام 1957
- نال درجة الدكتوراه من جامعة بغداد، عام 1991
- عمل أستاذًا للدراسات الأدبيّة والنقديّة في عدد من الجامعات العراقيّة والعربيّة.
- حصل على جائزة الملك فيصل العالميّة في الآداب، عام 2014
- حصل على جائزة الشيخ زايد في الدراسات النقديّة، عام 2013
- حصل على جائزة «عبد الحميد شومان» للعلماء العرب، لعام 1997
- باحث مشارك في الموسوعة العالميّة (Cambridge History of Arabic Literature)
- أصدر أكثر من عشرين كتابًا في مجال الدراسات السرديّة والثقافيّة.



من مؤلّفات الدكتور عبد الله إبراهيم

- عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2007
- المطابقة والاختلاف، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2005
- المركزيّة الإسلاميّة، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 2001
- المركزيّة الغربيّة، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1997
- الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1999
- السرديّة العربيّة، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1992
- المتخيَّل السرديّ، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1990
- التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء، 1990
- النثر العربيّ القديم، الدوحة، المجلس الوطنيّ للثقافة، 2002
- المحاورات السرديّة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2012
- التلقّي والسياقات الثقافيّة، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2000
- السرد والترجمة، بيروت، دار الانتشار العربيّ، 2012

A B D U L L A H I B R A H I M

ENCYCLOPEDIA OF ARABIC NARRATIVE

موسوعة السرد العربيّ

أزف الوقت الّذي ينبغي أن يحلّ فيه مصطلح «التخيُّل التاريخيّ» محلّ مصطلح «الرواية التاريخيّة»، فهذا الإحلال سيدفع بالكتابة السرديّة التاريخيّة إلى تخطي مشكلة الأنواع الأدبيّة وحدودها ووظائفها، ويفكك ثنائيّة الرواية والتاريخ، ويعيد دمجهما في هويّةٍ سرديّةٍ جديدة لا ترهن نفسها لأيٍّ منهما، وسوف يحدّ من التنقيب في مقدار خضوع التخيّلات السرديّة لمبدأ مطابقة المرجعيّات التاريخيّة، فينفتح على كتابة لا تحمل وقائع التاريخ، بل تبحث في طيّاتها عن العبر المتناظرة بين الماضي والحاضر، وعن التماثلات الرمزيّة فيما بينها.

ويصحّ القول بأنّ «التخيّل التاريخيّ» هو المادّة التاريخيّة المتشكلة بواسطة السرد، وقد انقطعت عن وظيفتها التوثيقيّة وأصبحت تؤدّي وظيفة جماليّة، فالتخيّل التاريخيّ لا يحيل إلى حقائق الماضي، ولا يروّج لها، بل يستوحيها بوصفها ركائز مفسّرةً لأحداثه ومؤوّلةً لها، وهو من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المعزّز بالخيال الذاتيّ والتاريخ المدعّم بالوقائع الموضوعيّة، لكنّه تركيب ثالث مختلف عنهما.





مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

www.mbrf.ae


ISBN 978-9948-02-419-4

لوحة الغلاف: للخطاط ابراهيم أبو طوق